PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

~~ENERO-MARZO~~

~~NUM.25~~ 1951 VOL.7

MADRID

37389

v.1
1951

PENSAMIENTO

VOLUMEN SEPTIMO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.) — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 28

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ENERO-MARZO
NUM. 25 1951 VOL. 7.
MADRID

SUMARIO

Págs.

El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis Molina hasta 1592, por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* 5
Metafísica de la belleza, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 29
El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica, por *Salvador Cuesta, S. J.* 55

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.
La enciclica "Humani Generis" 79

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 144].
I. LIBROS. *H. U. von Balthasar*: Wahrheit.—*K. Jaspers*: Der philosophische Glaube.—*M. F. Sciacca*: La Chiesa e la civiltà moderna.—*M. F. Sciacca*: S. Agostino.—*M. F. Sciacca*: Il pensiero moderno.—*F. J. Thonnard*: Compendio de Historia de la Filosofía.—*J. M. Martínez Carreras*: Memoria sobre la fundamentación de la geometría.—*A. Brucculeri*: Problemi d'oggi.—*J. M.ª Millás*: Estudios sobre historia de la ciencia española.—*A. Linares*: Elementos para una crítica de la filosofía de los valores.—*G. Bonafede*: Storia della filosofia grecoromana.—*S. Alonso-Fueyo*: Platón en la formación del hombre moderno..—*J. Caro Baroja*: Análisis de la cultura.—*J. Roger*: Estudio etnológico comparativo de las formas religiosas primitivas de las tribus salvajes de Filipinas.—*J. M. de Azaola*: La depreciación del hombre.—*J. M. Le Blond*: Les conversions de Saint Augustin.—*J. Sánchez Villaseñor*: Introducción al pensamiento de J. P. Sartre.—*E. Huidobro*: Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas. *G. Ambrosetti*: La filosofia delle leggi di Suárez.—*S. Thomas Aquinas*: Quaestiones quodlibetales.—*S. Thomas Aquinas*: Quaestiones Disputatae.—*A. Maier*: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. *P. Piovani*: Normatività e Società.—*A. Poviña*: Cuestiones de ontología sociológica.—*J. Carreras Artáu*: Introducción a la filosofía, lógica, psicología y ética.—Mélanges Joseph Maréchal.—Christliche Philosophie in Deutschland, 1920 bis 1945.—*A. Losada*: Juan Ginés de Sepúlveda.—*Juan de Santo Tomás*: Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana.—*San Agustín*: Sermones.—*F. Suárez*: Misterios de la vida de Cristo.—*A. Gemelli, G. Zunini*: Introduzione alla psicologia.—*R. Allers*: Naturaleza y educación del carácter.—*G. Holstein*: Historia de la filosofía política.—*A. Roldán*: Evolución: el problema de la evolución y de la antropogénesis 109
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía moderna y medieval 118

CRÓNICA.
España: Cursos y conferencias. Sociedad Española de Filosofía.—Italia: Congreso de Estudios Filosóficos Cristianos de Gallarate. Congreso "Scholasticus" Internacional. Congreso Tomista Internacional. Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie.—Necrología: N. Hartmann 133

Libros recibidos 142

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1951:

España y naciones del convenio postal 69
Para los demás países 90
Número suelto 25
Número atrasado 30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

EL FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA OBLIGACION EN IGNACIO MARTINS Y EN LUIS DE MOLINA HASTA 1592 *

UN problema central, tal vez el más específico y palpitante problema de la filosofía moral es, sin duda, el de la obligación. No sólo desde el punto de vista de una concepción ética formal —para la que el deber constituiría la esencia misma, radical y última, de lo moral—, sino aun para una concepción ética material, que parta del bien o del valor, el problema de la validez—dinámica, constringente— del valor moral es substantivo. La obligatoriedad aparece siempre a lo menos como una propiedad esencial, sino ya como uno de los aspectos de la esencia misma del bien moral, considerado en el ámbito de sus realizaciones sustanciales y necesarias. Es decir, que aquellos valores morales cuya ausencia es antimoral (valores morales necesarios desde el punto de vista del orden moral), precisamente en cuanto valores morales

---

* Las fuentes manuscritas utilizadas en este trabajo son las siguientes:

N1 = Roma, Biblioteca Vaticana. Ottob. lat. 1000. Francisco de Vitoria, *in* 1-2, q. 1-114. Fol. 1: "[...] lectio feliciter incipit [...] Anno ab orbe redempto 1533."

N2 = Roma, Biblioteca Vaticana. Vat. lat 4630. Francisco de Vitoria, *in* 1-2 Sti. Thomae. Fol. 1: "Incipiunt Scholia [...] quae publice professus est [...] anno ab incarnata Deitate 1539."

N3 = Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral, cod. 3635. Martín de Ledesma, *in* 1-2, q. 90-112, a. 5. Inc.: *Est conclusio.*

F2 = Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral, cod. 2804. Fol. 1r-300r: Luis de Molina, *in* 1-2, q. 1-20, a. 6 y 49-76. Inc.: *Cum obiectum.* Fol. 301v-[430r]: Anónimo (Ignacio Martins), *in* 1-2, q. 77-97. Fol. [430]-453r: Luis de Molina, *in* 1-2, q. 98-108. Inc: *Cum natura.*

F3 = Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral, cod. 3848. Fol. 1r-111r: Anónimo (Ignacio Martins), *in* 1-2, q. 90-97. Inc: *De legis etymologia.*

Anónimo (Luis de Molina), *in* 1-2 q. 98-108.

En el momento de escribirse estas líneas, está en prensa un trabajo nuestro (*Lecturas inéditas "De Legibus" en la Universidad de Evora desde 1565 hasta 1591.—Introducción y Antología*), que forma parte del vol. 12 (1949) de *Archivo Teológico Granadino*. En él podrá encontrar el lector una detallada sinopsis del contenido de las dos últimas fuentes indicadas (F2 y F3), en la parte correspondiente al tratado "De Legibus", y el texto de todos aquellos trozos que interesan de algún modo al problema de la obligatoriedad de la Ley Natural, en particular el texto íntegro del Comentario de Molina a 1-2, q. 100, a. 8 ("Utrum praecepta Decalogi divina saltem potentia sint dispensabilia").

necesarios, son siempre obligatorios, sea cual sea el proceso por el que la especulación filosófica trate de explicar la realidad y las fuentes de su obligatoriedad. En este último punto, es decir, en el problema del fundamento ontológico de la obligación, la historia del pensamiento —incluso del pensamiento cristiano—está lejos de ofrecer un panorama unánime.

Por eso nos ha parecido siempre que la investigación histórica—rigurosa y científica—del problema de la obligación, en el curso de la historia de las ideas éticas, constituía una labor urgente. La empresa es necesaria si se ha de pretender progresar, con garantías de éxito, en una más profunda comprensión de esta cuestión capital y de su solución adecuada. Y el problema interesa por igual a la filosofía moral en general y a la filosofía del derecho en particular, por cuanto el campo del Derecho—valores y valideces jurídicas—está esencialmente trascendido, como hemos indicado en otra ocasión, por el ámbito—valores y valideces—de lo moral. Sin el bien y la obligación morales el valor y la obligación jurídicos son radicalmente insubsistentes. Porque lo jurídico se refiere trascendentalmente a lo moral, como parte al todo o, por lo menos, como algo realizado a su propio término [1].

Por nuestra parte, nos hemos propuesto llevar adelante, en la medida de nuestras fuerzas, la tarea de investigar la historia del problema de la obligatoriedad moral de la ley natural en el pensamiento de la segunda gran escolástica, es decir, en el pensamiento de los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII. Creemos que, aun para el hombre moderno, no hay otra cantera donde puedan recogerse materiales más sólidos y más fecundos, singularmente por lo que respecta al ámbito iusfilosófico. Y, por otra parte, esos materiales se prestan a ser reconstruídos con una tónica viva y actual, adaptada a todas las necesidades legítimas del espíritu moderno. Las ideas éticas de la gran escolástica pueden ser repensadas con autenticidad por el hombre de hoy, sin que para ello sea necesario sacrificar en nada su sustancia.

Pero es preciso conocerlas y penetrarlas a fondo. Y para llegar a esta penetración falta aún mucho camino que recorrer. Las referencias son todavía con frecuencia precarias y el conocimiento fragmentario. Eso explica, sin duda, paradojas sorprendentes, que se encuentran aun en la más seria literatura científica. Así, mientras H. Rommen, por ejemplo, le carga en cuenta a la teoría de Gabriel Vázquez sobre la ley

---

[1] Cfr. sobre este punto J. M. DÍEZ-ALEGRÍA: *Juridicidad y eticidad*, en PENSAMIENTO, 6 (1950), 91-94.

natural un peligro de caer en el autonomismo moral [2], F. Battaglia afirma todavía que es Grocio quien "llega por primera vez en la especulación moderna a afirmar la independencia del derecho de la teología" [3].

En realidad, se necesita un estudio y exposición más profundos de las diversas posiciones y matices de los pensadores escolásticos del segundo apogeo. Nosotros hemos comenzado por estudiar la figura del gran teólogo jurista Luis de Molina, cuya doctrina sobre la obligatoriedad de la ley natural apenas había sido examinada hasta ahora, y que, sin embargo, nos parece de sumo interés. Cronológicamente Molina es anterior no sólo a Suárez, sino, al menos por lo que respecta a sus producciones más antiguas, también a Gabriel Vázquez. Esto acentúa más la importancia histórica de su doctrina.

De los diversos aspectos o capítulos que comprende el tema, rico de problemática, de la obligatoriedad de la ley natural, nos ceñiremos por el momento a la cuestión del fundamento ontológico de la obligación. ¿Cuáles y de qué orden son las realidades que legitiman y hacen verdadero y existente el deber moral, la obligación de atenerse a las exigencias de la ley natural y, en consecuencia, cuál es la naturaleza de esta ley natural? ¿Depende de una actividad legífera y puede aplicársele en sustancia el mismo concepto de ley con que la ley positiva se define, o responde a un concepto distinto de ley ética?

El adecuado estudio de estos problemas en Molina exige un examen no sólo de sus grandes obras impresas, sino también de las lecturas manuscritas que del gran teólogo se conservan. Pero además es necesario investigar el ambiente doctrinal en que Molina forjó y expuso sus propias especulaciones. Molina, formado en Coimbra, fué largos años, desde 1568 hasta 1584, profesor de la Universidad de Evora, y residió en Portugal hasta principios de 1591, en que pasó por última vez por Evora, camino de Madrid. Por eso, una investigación científica de la doctrina moliniana implica la investigación conjunta de las doctrinas de los maestros de Evora contemporáneos de Molina sobre el mismo tema.

La primera vez que tocó Molina el problema de la obligatoriedad de la ley natural, lo hizo en unas lecturas dadas en la Universidad de Evora en 1570 o 1571 (probablemente en el verano de 1570) sobre las cuestiones 98-108 de la *Prima Secundae* de Santo Tomás. Estas lecturas habían sido precedidas inmediatamente—en la misma cátedra y curso—por las lecturas del portugués Ignacio Martins sobre las cuestiones 77-97

---

[2] Heinrich Rommen: *Die Staatslehre des Franz Suárez, S. J.* (1926), p. 74.
[3] Felice Battaglia: *Corso di Filosofia del Diritto*, 1[3] (1949), p. 185.

de la *Prima Secundae*. De estas lecturas de Martins formaba parte un comentario a las cuestiones *De Legibus* (1-2, qq. 90-97), que al interrumpir Martins sus lecciones vino a ser continuado por Molina. Por eso el estudio de la doctrina de Molina en esta primera época es inseparable del de la doctrina de Martins, ya que el problema del fundamento de la obligación moral de la ley natural se encuentra tocado por ambos.

El presente artículo trata de esclarecer las posiciones doctrinales de Martins y de Molina con respecto al tema indicado. Pero de Molina sólo estudiaremos ahora los trabajos anteriores a 1593, fecha en que el gran teólogo comenzó a publicar su monumental obra *De iustitia et iure*. La doctrina de Molina en esta última será objeto por nuestra parte de un segundo artículo [4].

§ 1.º Ignacio Martins (1570).

El primero de los tratados eborenses que conocemos, en que se toca el problema de la esencia de la ley y el fundamento de la obligación, es el comentario *De Legibus* profesado por el portugués Ignacio Martins en 1570. Este breve dictado contiene una página muy interesante que basta para asegurar a su autor un puesto, si bien sea modesto, en la historia de la doctrina ética del siglo XVI. Mérito, por cierto, no pequeño en quien sólo durante algunos meses estuvo dedicado a la enseñanza de la Teología, y después nunca volvió a ocuparse en los trabajos académicos.

El artículo primero de la cuestión 90 de la *Prima Secundae*, después de exponer la conclusión de Santo Tomás ("la ley es propia de la razón"), plantea Martins esta disputa: "Utrum conclusio D. Thomae sit vera" [5]. Para dar la solución de ella, tras de exponer las diversas opiniones que sobre la cuestión se han sostenido, empieza por distinguir los tres actos que hay que tener en cuenta, tratándose de la ley en su sentido ético-jurídico: el dictamen del entendimiento, la elección de la voluntad

---

[4] Para las noticias cronológicas apuntadas, véase una carta de Luis de Molina al Padre General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva, publicada por F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalt.*, XXXII), I, (1935), pp. 548-557 (cfr. particularmente, 551-554). Para el cuadro cronológico general de la vida de Molina, véase Stegmüller o. c., pp. 1*-9*, aunque hay que adelantar un año las fechas del comienzo y del fin de los estudios filosóficos de Molina en Coimbra, conforme a los resultados de un trabajo posterior de J. Rabenek, *De Ludovici de Molina studiorum Philosophiae curriculo*, publicado en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 6 (1937), 291-302. Sobre Ignacio Martins, véase Antonio Franco, *Imagem da virtude em o Noviciado de Coimbra*, I, (1719), pp. 401 ss.

[5] F2, fol. 370r; F3, fol. [1]v.

y la denunciación de esta voluntad por una intimación, "que se hace en el momento en que el legislador, primero con la mente y después de palabra o por escrito, expone por una palabra de imperativo lo que quiere que los súbditos hagan" [6]. Supuesto esto, "toda la controversia versa sobre cuál de los dos últimos actos deba llamarse con más propiedad imperio, el acto por el que el superior quiere que el súbdito haga algo, o aquella expresión y enunciación del entendimiento, por la que expresa el superior, qué cosa quiere que haga el súbdito" [7]. Martins adopta en este punto la solución de Santo Tomás: "el imperio presupone, sí, el acto de la voluntad de que se ha hablado, pero propia y esencialmente consiste en aquella expresión por la que el entendimiento enuncia con cierta intimación que se haga algo" [8].

Fijada esta doctrina del imperio, establece Martins en tres conclusiones su propio punto de vista sobre el problema de la ley. Las dos primeras conclusiones reproducen la doctrina tradicional tomista: "la razón de ley propísimamente consiste en el acto del entendimiento que impera, pero presupone la elección, por la que la voluntad quiere que se haga aquello que impera el entendimiento, y el dictamen de la recta razón sobre esa misma cosa que debe hacerse [9]. Y aunque es cierto que "el acto mismo de la voluntad, por el que el príncipe o prelado quiere que sea hecha una determinada cosa por los súbditos, presupuesto el dictamen de la razón, puede llamarse de algún modo ley", se trata, no obstante, en este caso de una aceptación menos propia [10]. Hasta aquí el pensamiento no ofrece ninguna novedad peculiar. Lo interesante es la tercera conclusión que añade Martins y que, tal como la propone, resulta relativamente original:

"Ultima conclusión: el dictamen mismo de la razón recta por el que se determina que debe hacerse algo, en las cosas que son de derecho natural, tiene razón de ley antecedentemente a todo acto de la voluntad y del entendimiento imperante por un

---

[6] F2, 370v-371r; F3 [2]r-[2]v.

[7] F2, 371r; F3, [2]v.

[8] F2, 371r; F3, [2]v-[3]r: "Respondendum est tamen cum D. Thoma, imperium de quo loquimur praesupponere quidem actum voluntatis dictum, sed tamen proprie et essentialiter consistere in illa expressione qua intellectus cum intimatione quadam enuntiat ut aliquid fiat."

[9] F2, 371v-372r; F3, [3]v: "His positis, ut ad explicationem quaestionis accedamus, sit prima conclusio: ratio legis maxime proprie consistit in actu intellectus imperantis, praesupponit tamen electionem qua voluntas illud vult fieri quod intellectus imperat, et dictamen rectae rationis de eadem re facienda."

[10] F2, 372r; F3, [4]r: "Secunda conclusio: ipse actus voluntatis quo princeps aut praelatus vult aliquid fieri a subditis, praesupposito dictamine rationis, potest aliquo modo lex appelari, non tamen admodum proprie [...] prior [pars] probatur es D. Thoma in hoc articulo in solutioni tertii."

que el juicio preelectivo pueda ser considerado como ley propiamente dicha, ha de referirse a un objeto que ya anteriormente a la elección implique una necesidad moral dinámica absoluta (una obligación). En efecto, hay objetos que anteriormente a la elección y al imperio postelectivo se presentan ya como absolutamente necesarios; y el juicio que de ellos formulamos puede en este sentido y por esta razón considerarse como preceptivo. Se trata, pues, de una *necesidad ética de la cosa,* que se nos impone, que nos *manda;* y esta necesidad, al ser enunciada por la razón, se nos impone inteligiblemente y, por consiguiente, moralmente:

"Digo, pues—afirma Ledesma—, que la conclusión o dictamen práctico de la virtud que permanece en los hombres a manera de hábito, esa es la ley. Esta es (la respuesta) de Santo Tomás. 1-2, q. 90 a. 1 ad 2.

Se explica esta conclusión. Y es de saber que en el entendimiento se da el simple conocimiento, en segundo lugar se da la enunciación, en tercer lugar se da el discurso. Pues bien, digo que la ley no es ni el primer acto, es decir, el simple conocimiento; ni el tercero, es decir el silogismo. Por tanto, sólo puede ser la enunciación.

Pero preguntarás: ¿Qué clase de proposición es? Hay que advertir que en el entendimiento hay dos clases de proposiciones. Unas son aprehensivas, como es aquella que, habiendo sido pronunciada por ti, yo aprendo; y de éstas no es la ley. De otra clase es la proposición que envuelve un precepto y tiene carácter de juicio, bien sea el precepto que sigue según Aristóteles al juicio, bien sea por lo menos el juicio mismo. Y en este acto consiste la ley.

Para entender esto, es de advertir que en el discurso prudencial concurren tres virtudes, a saber: la prudencia. la eubulia y la sínesis, entre las que la principal es la prudencia, que con todas concurre. La eubulia, que es la primera virtud de la prudencia, sirve para investigar rectamente acerca de los medios; la sínesis, que es la segunda, es una virtud para juzgar; y la prudencia concurre con todas. Por consiguiente, la eubulia busca los medios, por la sínesis se sigue el juicio sobre cuál de aquellos medios sea mejor; en tercer lugar viene el consentimiento y la elección de la voluntad; en cuarto lugar está el imperio, es decir, haz esto (por modo de imperativo); y este cuarto precepto en los superiores es la ley.

Digo, pues, que la ley es o el juicio por modo de imperativo o esto cuarto, es decir, el imperio, que no es a modo de indicativo, sino a modo de imperativo: hay que hacer o evitar" [15].

---

[15] N3, [3]v: "Dico igitur, quod virtutis conclusio vel dictamen virtutis (a) practicum quod inest hominibus per modum habitus, illa talis est lex. Haec est D. Thomae, 1-2, q. 90 a. 1 ad 2. Explicatur conclusio: et scito, quod in intellectu est simplex cognitio, secundo est enuntiatio, tertio est discursus. Dico igitur, quod lex non est primus actus, sc. simplex cognitio, non tertius, sc. syllogismus, relinquitur ergo quod sit enuntiatio. Sed petes: qualis propositio est? Notandum quod in intellectu sunt propositiones aliae apprehensivae, qualis est illa quam ego apprehendo a te prolatam, et talis non est lex. Alia est propositio quae involvit praeceptionem, et est iudicativa, vel est praeceptum quod sequitur iudicium secundum Aristotelem, vel saltem est iudicium ipsum. Et talis actus est lex. Pro quo intelligendo notandum, quod in discursu prudentiali prudentiae tres virtutes concurrunt, nempe prudentia, eubulia et synesis.

Ahora bien: ¿en qué casos será la ley formalmente un imperio y en qué casos se reducirá a un juicio preelectivo enunciado por modo imperativo? Será un imperio siempre que no se trate de la ley natural. Esta última, en cambio, tiene el carácter de juicio preelectivo, éticamente vinculatorio. Ledesma, en el contexto precedente, lo deja indicado de una manera suficientemente expresiva que excluye toda posible duda a este respecto. Efectivamente, entre las razones generales que aduce para probar que la ley en toda su generalidad es propia de la razón, la cuarta es ésta: "la misma ley natural no es un acto de la voluntad, sino de la razón; luego ninguna otra lo será. El antecedente es manifiesto, porque la ley natural consiste en el conocimiento, como dice San Pablo (a los Romanos, 1) hablando de aquellas prohibiciones".[16]. Y un poco más abajo, inmediatamente antes del texto arriba transcrito, vuelve a referirse a la ley natural, y dice expresamente que "la ley natural propiamente es un dictamen por modo de juicio práctico de lo que se ha de hacer, como éste: hay que evitar el mal, hay que seguir el bien".[17]. Es decir, que la ley natural, a diferencia de la positiva, no es formalmente un imperio, sino un juicio cuasi-imperativo.

Como se ve, esta interesante explicación de Ledesma se acerca mucho a la conclusión de Martins que estamos estudiando. Pero la originalidad de este último con respecto a aquél está, no sólo en que plantea la cuestión con mucha más nitidez que su predecesor—cuyas lecturas tal vez conoció—, sino, sobre todo, en que va hasta la raíz de la cuestión de una manera terminante y precisa. Ignacio Martins no solamente afir-

---

inter quas est prudentia primo loco, quae in omnibus concurrit (*b*). Eubulia, quae est prima virtus prudentiae, est ad recte inquirendum de mediis, synesis vero, quae est secunda, est virtus ad iudicandum, prudentia vero cum omnibus concurrit (*c*). Eubulia igitur quaerit media, per synesim vero sequitur iudicium de illis mediis, quodnam sit melius, tertio sequitur consensus et electio voluntatis; quarto sequitur imperium, sc. fac hoc, per modum imperativi, et hoc praeceptum quartum in superioribus est lex. Dico igitur, quod lex vel est iudicium per modum imperativi, vel est hoc quartum, sc. imperium, quod non est per modum indicativi sed imperativi: faciendum est aut vitandum."

a El ms. escribe "virtutes".

b "quae in omnibus concurrit" está en el ms. añadido sobre el renglón.

c En el ms. está tachado "praecipit" y substituído por "cum omnibus concurrit". La lectura primera corresponde a una construcción más precisa. Probablemente la corección obedece a una confusión del copista.

[16] N3, [3]r: "4.º Lex ipsa naturalis non est actus voluntatis, sed rationis; ergo nulla alia lex erit. Antecedens patet, quia lex naturalis consistit in cognitione, ut dicit Paulus Rom. 1 de illis prohibitionibus."

[17] N3, [3]r-[3]v: "Respondeo quod lex est actus iste, sc. quaedam conclusio practica virtutis de agendis, sc. ista: non habeas mulam etc. Unde lex naturalis proprie est dictamen per iudicium practicum de agendis, ut hoc: malum est cavendum, bonum est sectandum." A estas palabras sigue inmediatamente la explicación ya transcrita sobre los diversos actos que constituyen el juicio prudencial, en que distingue entre el dictamen imperativo por modo de juicio y el imperio propiamente dicho.

ma con claridad que la ley natural *en la mente humana* tiene forma de juicio y no la de imperio estrictamente dicho (post-electivo), sino que, pasando más adelante, define con toda precisión que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de la razón, al precepto divino mismo en cuanto tal.

Nosotros creemos que tal puede ser también la mente de Ledesma, ya que no la de Francisco de Vitoria [18], pero Ledesma no llega a expresarla distintamente de una manera que excluya todo posible equívoco. Por esto hemos afirmado que el desarrollo doctrinal de Martins—que tanto influjo tuvo en los maestros posteriores de Evora y que podría haber influído indirectamente en Vázquez mismo—supone una aportación digna a todas luces de ser destacada.

En cuanto a Ledesma, también aquí importa su dictado un progreso evidente con respecto a las lecturas de su gran maestro Vitoria, de quien, sin duda alguna, depende. De Vitoria conservamos dos comentarios inéditos a la *Prima Secundae*, uno de 1533 y otro de 1539 [19]. De estos dos cursos, según observa Ehrle, el segundo ofrece cierto progreso con respecto al primero; pero en el artículo por nosotros examinado ocurre lo contrario, pues aquí el curso de 1539 es más resumido y menos rico. La comparación de los comentarios de Vitoria entre sí y con el de Ledesma demuestra que este último depende de las lecturas vitorianas de 1533; pero la explicación de Ledesma está más desarrollada e implica estudio y erudición personales [20].

En concreto, por lo que respecta al problema de la esencia de la ley —determinación precisa del acto intelectual en que la ley consiste—y

---

[18] El texto más expresivo de Vitoria que conocemos, nos parece este de los "Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás" (q. 51, a. 2; ed. Beltrán de Heredia, III, p. 7, n. 2): "Circa hunc articulum dubitatur. Primo, quid sit ius naturale, quia si hoc sciamus, erit nobis compertum quod sit ius positivum; quia omne aliud ius a iure naturali, est positivum. Dicitur enim positivum quia est ex aliquo beneplacito. Hic primo loquimur indifferenter de iusto, sive capiatur pro lege, sive pro ipsa re iusta. Respondetur ergo quod communiter doctores dicunt quod idem est ius naturale sicut ius necessarium, id est ius naturale est illud quod est necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua. Et illud quod dependet ex voluntate et beneplacito hominum dicitur positivum." El sentido más natural de estas palabras sería que la ley natural queda constituída en cuanto tal en un signo de razón antecedente a todo imperio voluntario, pero en realidad Vitoria quiere afirmar solamente su prioridad con respecto al imperio humano. En la Relección *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, reduce, como es sabido, el fundamento ontológico de la obligación a la existencia de un *precepto* divino.

[19] Ver N1 y N2 en la nota de Fuentes Manuscritas (al principio). Cfr. Ehrle en *Estudios Eclesiásticos*, 8 (1929), 168 ss. (F. EHRLE: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez* [trad. J. M. March, revisada por el A.], Est Ecl., 8 [1929], 145-172; 289-331; 433-455; 9 [1930], 145-187).

[20] Sobre el influjo de Vitoria en Ledesma y biografía de éste último, cfr. BELTRÁN DE HEREDIA en *Ciencia Tomista*, 49 (1934), 5-29.

del fundamento de la obligación, los textos de Vitoria son pobres. El de 1533 se limita a dos breves indicaciones, una al probar que la ley "pertenece inmediatamente a la razón", y otra al plantearse directamente el problema de la naturaleza del acto intelectual constitutivo de la ley. La primera indicación se reduce a estas breves líneas:

"Y se prueba porque la voluntad no se inclina a la ley natural. Consta, en efecto, que se inclina a lo contrario. Luego la ley natural no está en la voluntad, sino en la razón y en la luz de ella. Señalada está sobre nosotros, etc." [21].

La segunda nada tiene que ver con el interesante desarrollo de Ledesma, rico de sugerencias. Vitoria se limita a decir:

"Pero igualmente podría preguntarse qué acto de la razón es la ley. Esto pregunta el Doctor en el segundo argumento, al que responde, que como en las obras exteriores hay que considerar la operación y lo operado, etc., así, etc. Dice, pues: es el asenso o juicio que se concluye en el silogismo, etc. Fíjate bien en el segundo argumento" [22].

El comentario de 1539 es todavía más parco en relación con nuestro tema. Sólo contiene esta sumaria indicación:

"Y así, Sto. Tomás dice aquí a la segunda objección, que la ley es la conclusión de un silogismo práctico. La primera razón en favor de la sentencia de Sto. Tomás es: la ley natural es acto del entendimiento, luego también la ley divina. El antecedente es claro. Porque la ley natural no es más que la luz natural del entendimiento, luego... Y así se entiende aquél: señalada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor. Luego..." [23].

Con estas palabras Vitoria no especifica la naturaleza del acto formalmente constitutivo de la ley. Sólo indica genéricamente que pertenece a la razón. La ley divina de que habla en el contexto inmediatamente anterior es ciertamente un imperio propiamente dicho, pues Vitoria se refiere expresamente al mandado positivo, dado a Abraham, de inmolar

---

[21] N1, 261v: "Et probatur quia voluntas non inclinatur ad legem naturalem. Stat enim quod inclinatur in contrarium. Ergo lex naturalis non est in voluntate, sed in ratione et lumine eius. Signatum est super nos etc."

[22] N1, 261v: "Sed similiter posset quaeri: qualis actus rationis est lex. Hoc petit doctor in secundo argumento, ad quod respondet, quod sicut in operibus exterioribus est considerare operationem et operatum etc., ita etc. Dicit ergo: est assensus vel iudicium quod concluditur in syllogismo, etc. Nota etiam secundum argumentum."

[23] N2, 269v: "Et ita S. Thomas hic ad 2um dicit, quod lex est conclusio syllogismi practici. Primum est ratio pro Sti. Thomae sententia: lex naturalis est actus intellectus, ergo etiam lex divina. Patet antecedens. Nam lex naturalis non est nisi lumen naturale intellectus, ergo. Et ita intelligitur illud: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, ergo."

Con estas palabras termina el artículo primero en Vitoria. Sigue fol. 270r: "articulus 2".

ma con claridad que la ley natural *en la mente humana* tiene forma de juicio y no la de imperio estrictamente dicho (post-electivo), sino que, pasando más adelante, define con toda precisión que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de la razón, al precepto divino mismo en cuanto tal.

Nosotros creemos que tal puede ser también la mente de Ledesma, ya que no la de Francisco de Vitoria [18], pero Ledesma no llega a expresarla distintamente de una manera que excluya todo posible equívoco. Por esto hemos afirmado que el desarrollo doctrinal de Martins—que tanto influjo tuvo en los maestros posteriores de Evora y que podría haber influído indirectamente en Vázquez mismo—supone una aportación digna a todas luces de ser destacada.

En cuanto a Ledesma, también aquí importa su dictado un progreso evidente con respecto a las lecturas de su gran maestro Vitoria, de quien, sin duda alguna, depende. De Vitoria conservamos dos comentarios inéditos a la *Prima Secundae*, uno de 1533 y otro de 1539 [19]. De estos dos cursos, según observa Ehrle, el segundo ofrece cierto progreso con respecto al primero; pero en el artículo por nosotros examinado ocurre lo contrario, pues aquí el curso de 1539 es más resumido y menos rico. La comparación de los comentarios de Vitoria entre sí y con el de Ledesma demuestra que este último depende de las lecturas vitorianas de 1533; pero la explicación de Ledesma está más desarrollada e implica estudio y erudición personales [20].

En concreto, por lo que respecta al problema de la esencia de la ley —determinación precisa del acto intelectual en que la ley consiste—y

---

[18] El texto más expresivo de Vitoria que conocemos, nos parece este de los "Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás" (q. 51, a. 2; ed. Beltrán de Heredia, III, p. 7, n. 2): "Circa hunc articulum dubitatur. Primo, quid sit ius naturale, quia si hoc sciamus, erit nobis compertum quod sit ius positivum; quia omne aliud ius a iure naturali, est positivum. Dicitur enim positivum quia est ex aliquo beneplacito. Hic primo loquimur indifferenter de iusto, sive capiatur pro lege, sive pro ipsa re iusta. Respondetur ergo quod communiter doctores dicunt quod idem est ius naturale sicut ius necessarium, id est ius naturale est illud quod est necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua. Et illud quod dependet ex voluntate et beneplacito hominum dicitur positivum." El sentido más natural de estas palabras sería que la ley natural queda constituída en cuanto tal en un signo de razón antecedente a todo imperio voluntario, pero en realidad Vitoria quiere afirmar solamente su prioridad con respecto al imperio humano. En la Relección *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, reduce, como es sabido, el fundamento ontológico de la obligación a la existencia de un *precepto* divino.

[19] Ver N1 y N2 en la nota de Fuentes Manuscritas (al principio). Cfr. Ehrle en *Estudios Eclesiásticos*, 8 (1929), 168 ss. (F. Ehrle: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez* [trad. J. M. March, revisada por el A.], Est Ecl., 8 [1929], 145-172; 289-331; 433-455; 9 [1930], 145-187).

[20] Sobre el influjo de Vitoria en Ledesma y biografía de éste último, cfr. Beltrán de Heredia en *Ciencia Tomista*, 49 (1934), 5-29.

del fundamento de la obligación, los textos de Vitoria son pobres. El de 1533 se limita a dos breves indicaciones, una al probar que la ley "pertenece inmediatamente a la razón", y otra al plantearse directamente el problema de la naturaleza del acto intelectual constitutivo de la ley. La primera indicación se reduce a estas breves líneas:

"Y se prueba porque la voluntad no se inclina a la ley natural. Consta, en efecto, que se inclina a lo contrario. Luego la ley natural no está en la voluntad, sino en la razón y en la luz de ella. Señalada está sobre nosotros, etc." [21].

La segunda nada tiene que ver con el interesante desarrollo de Ledesma, rico de sugerencias. Vitoria se limita a decir:

"Pero igualmente podría preguntarse qué acto de la razón es la ley. Esto pregunta el Doctor en el segundo argumento, al que responde, que como en las obras exteriores hay que considerar la operación y lo operado, etc., así, etc. Dice, pues: es el asenso o juicio que se concluye en el silogismo, etc. Fíjate bien en el segundo argumento" [22].

El comentario de 1539 es todavía más parco en relación con nuestro tema. Sólo contiene esta sumaria indicación:

"Y así, Sto. Tomás dice aquí a la segunda objección, que la ley es la conclusión de un silogismo práctico. La primera razón en favor de la sentencia de Sto. Tomás es: la ley natural es acto del entendimiento, luego también la ley divina. El antecedente es claro. Porque la ley natural no es más que la luz natural del entendimiento, luego... Y así se entiende aquél: señalada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor. Luego..." [23].

Con estas palabras Vitoria no especifica la naturaleza del acto formalmente constitutivo de la ley. Sólo indica genéricamente que pertenece a la razón. La ley divina de que habla en el contexto inmediatamente anterior es ciertamente un imperio propiamente dicho, pues Vitoria se refiere expresamente al mandado positivo, dado a Abraham, de inmolar

---

[21] N1, 261v: "Et probatur quia voluntas non inclinatur ad legem naturalem. Stat enim quod inclinatur in contrarium. Ergo lex naturalis non est in voluntate, sed in ratione et lumine eius. Signatum est super nos etc."

[22] N1, 261v: "Sed similiter posset quaeri: qualis actus rationis est lex. Hoc petit doctor in secundo argumento, ad quod respondet, quod sicut in operibus exterioribus est considerare operationem et operatum etc., ita etc. Dicit ergo: est assensus vel iudicium quod concluditur in syllogismo, etc. Nota etiam secundum argumentum."

[23] N2, 269v: "Et ita S. Thomas hic ad 2um dicit, quod lex est conclusio syllogismi practici. Primum est ratio pro Sti. Thomae sententia: lex naturalis est actus intellectus, ergo etiam lex divina. Patet antecedens. Nam lex naturalis non est nisi lumen naturale intellectus, ergo. Et ita intelligitur illud: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, ergo."

Con estas palabras termina el artículo primero en Vitoria. Sigue fol. 270r: "articulus 2".

a su hijo. En cambio, lo que se dice de la ley natural parece suponer un punto de vista diferente con respecto a ésta. En todo caso, sobre cuál sea el fundamento último de la obligatoriedad perfecta de la ley natural no se nos dan indicaciones suficientes.

De este modo la última conclusión es que el comentario de Ledesma conserva en este punto su valor propio. Y más allá de él, Ignacio Martins representa un nuevo y apreciable progreso dentro de la línea doctrinal a que pertenece.

§ 2.º Lecturas molinianas de 1570.

La doctrina de Molina, considerada en su totalidad, ofrece una complejidad, una riqueza de matices, también en parte una falta de elaboración, que la hacen mucho más difícil y a la vez mucho más rica de sugerencias, mucho más preñada de problemas que la de los restantes maestros de la Universidad de Evora. En este y el siguiente párrafo del presente artículo y en otro artículo ulterior trataremos de trazar una síntesis de ella, atendiendo a su evolución cronológica.

En el comentario a las cuestiones *De Lege Veteri*, que forma cuerpo con las lecturas *De Legibus* de Ignacio Martins, que acabamos de examinar, Molina se mueve enteramente dentro del marco de las ideas de éste en lo relativo a la esencia y obligatoriedad de la ley natural: en las cosas que son de derecho natural, el dictamen mismo de la recta razón en que se determina que es necesario hacer algo, tiene categoría de ley aun antes de que interceda precepto alguno formal propiamente dicho.

Al principio mismo de su dictado [24] subraya con fuerza Molina el carácter intrínseco e inmediato de la ley natural la primera vez que la menciona: la ley natural ha sido "dada intrínsecamente a nuestras mentes por la naturaleza misma". Pero esta ley intrínseca, primordial, inmediatamente natural, ¿de dónde recibe su fuerza de obligar, su carácter de imperativo absoluto? Los contenidos de derecho natural—afirma Molina—son "aquellos que de suyo, dejada aparte toda ley positiva, tienen la categoría de deberes, porque se deducen de los principios morales como cosas que deben ser hechas o no ser hchas [...], ya obliguen bajo reato de [pecado] mortal [...], ya obliguen bajo reato de venial" [25].

---

[24] F2, 429r; F3, [79]v: "Quaestio nonagesima octava. De lege veteri." La explicación comienza con estas palabras: "Cum natura nostra ad finem supernaturalem condita sit, praeter naturalem legem mentibus nostris natura ipsa inditam", etc.

[25] In 1-2, q. 99. F2, 430r-430v; F3, [81]r-[81]v: "illa quae secundum se, seclusa quacumque lege positiva, habent rationem debiti, quia ex moralibus principiis deducuntur tanquam debita fieri aut non fieri, pertinent ad praecepta moralia, sive obligent

Hay en estas palabras una doble determinación inicial de la cuestión: negativamente, se dice que la obligatoriedad del derecho natural es independiente de toda determinación legal positiva; positivamente se afirma que toda su razón de obligar está en la intrínseca necesidad con que se deducen. Es decir, que la ley natural subsiste como tal no sólo con anterioridad a cualquier sancionamiento de una ley positiva, sino también en el signo de razón antecedente al precepto imperativo formal del mismo Dios: sus contenidos tienen razón de obligar "secundum se". Pero, por otra parte, esta misma ley natural así considerada (antecedentemente al precepto formal de Dios que la impone), es obligatoria en un sentido pleno, *teológico*: obliga bajo reato de pecado. En estos dos puntos está contenida la concepción sustancial de Molina en sus lecturas de 1570. La existencia de un precepto formal en Dios, precepto hipotéticamente necesario (natural en este sentido), no es negada. Pero Molina, como Martins, atribuye a la ley natural una virtualidad rectora absoluta, que es anterior al precepto mismo en cuanto tal e independiente de él, por consiguiente.

Para demostrar la exactitud de esta interpretación del pensamiento moliniano serían evidentemente insuficientes las palabras transcritas hasta ahora. Es necesario examinar la parte más desarrollada del comentario, la disputa inserta en la cuestión centésima bajo el título: "Utrum praecepta decalogi divina saltem potentia sint dispensabilia." Ahora nos contentaremos con señalar aquellos puntos que se relacionan con el tema presente.

Después de exponer los argumentos en favor de la respuesta afirmativa y de precisar las nociones de irritación, abrogación, dispensación e interpretación de la ley, propone Molina la sentencia de Ockham y la refuta. Ockham afirmaba la absoluta dispensabilidad de los preceptos todos del decálogo. En el primero de los argumentos propuestos por Molina "contra tan absurda opinión", aparece claramente que su concepción sobre la esencia de la ley natural es la misma de Ignacio Martins. Sus palabras no podían sonar de otra manera en el marco doctrinal histórico en que fueron pronunciadas, no podrían ser entendidas de otro modo por

---

sub reatu mortalis [...] sive obligent sub reatu venialis". En la obra impresa moliniana *De iustitia et iure*, 5, 53, 2—es decir, hasta los últimos días de Molina—, esta doctrina ha quedado expresada casi con los mismos términos: "Quae ex ipsamet rei natura obligant ad sui observationem, seclusa quacumque positiva lege qua praecipiantur, suntque proinde de iure divino naturali, qualia sunt praecepta omnia legis naturalis, quam legem veterem in se includere diximus, ea sunt quae dicuntur praecepta moralia, quaeque vere rationem praeceptorum moralium habent, idque sive sub culpa lethali ex suo genere obligent [...] sive sub culpa veniali."

sus oyentes, y Molina no lo ignoraba. Para él la ley divina, eterna, necesaria en cuanto a los contenidos de derecho natural, es la ley "con la que juzga Dios que no debe ser hecho" el acto intrínsecamente malo, el acto humano de odiarle a El, por ejemplo. Los dictámenes de la ley eterna relativos a los contenidos de derecho natural, pertenecen "a la ciencia natural de Dios". Se trata, pues, evidentemente, de la ley eterna considerada con anterioridad a todo precepto. Y es que para Molina, que el odio de Dios "sea malo objetivamente, y *que no deba ser hecho* (subrayamos nosotros), es tan necesario, por su misma naturaleza, como que los ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos". Esta necesidad categórica, que se funda inmediatamente en la naturaleza de las cosas, y que se refiere no solamente al hecho de ser la acción buena o mala ("esse malum obiective"), sino a la necesidad de hacerla u omitirla ("et non faciendum"), en los dictados eborenses de 1570 tenía, ciertamente, no el sentido de una obligación imperfecta, sino el de una necesidad absoluta [26].

Esta interpretación del primer argumento de Molina contra Ockham viene corroborada por el tenor del segundo argumento. En efecto, si se sostiene que en un signo antecedente al imperio preceptivo formal de Dios no hay para el hombre una auténtica necesidad de obrar, sino sólo la llamada obligación imperfecta, parece claro que el único argumento eficaz contra Ockham es el que se funde en la intrínseca necesidad de que los preceptos divinos respondan a las exigencias de la bondad y malicia objetivas. Pues bien, este argumento, fundado en la santidad de Dios y en la necesaria bondad o malia objetiva de los contenidos de la ley natural (positiva o negativa), es considerado por Molina como un argu-

---

[26] F2, 435v-436r; F3, [88]r-[88]v: "Contra tam absurdam opinionem arguitur primo: odium Dei, si sit actus humanus (de tali enim actu nunc nobis est sermo: qui namque actus non est humanus, non est contra praecepta), tam suapte natura est malus moraliter, hoc est dissonans a recta ratione et a dictamine legis divinae aeternae, qua Deus iudicat non esse faciendum, quam suapte natura anguli trianguli sunt aequales duobus rectis. Sed Deus non potest facere, ut anguli trianguli non sint aequales duobus rectis. Ergo nec etiam poterit facere, ut actus odii Dei non sit malus moraliter et subinde illicitus. Nulla igitur potentia factibile est, ut actus odii Dei licitus sit. Dicet aliquis: praecipiente Deo odium sui non manebit dictamen illud legis aeternae, quo Deus iudicat actum odii non esse faciendum, et subinde actus ille nec erit dissonus a lege aeterna nec malus moraliter. Contra, dictamen illud non pertinet ad scientiam Dei liberam, sed naturalem: scientia autem Dei naturalis ita est inmutabilis, ut neque Deus per suam omnipotentiam aliud potuerit ea scire ab aeterno, quam quod de facto scit. Ergo dictamen illud non potest non esse in Deo [...]. Cum igitur quam necessarium est angulos trianguli aequales esse duobus rectis, tam necessarium sit suapte natura odium Dei esse malum obiective et non faciendum, fit ut, sicut Deus non potest non scire angulos trianguli aequales esse duobus rectis, ita non possit non scire odium Dei non esse faciendum." La argumentación se conserva inalterada—salvo pequeñísimas variantes de expresión verbal—en *De iustitia e iure*, 5, 57, 3.

mento distinto del anterior, y que viene propuesto sólo en segundo término[27].

En la refutación de la sentencia de Escoto (que admitía la dispensabilidad de los llamados "preceptos de la segunda tabla", es decir, de aquellos que no se refieren directamente a Dios) la mente de Molina, en lo referente a la ley natural, a su esencia y obligatoriedad, se delinea con mayor precisión todavía: :

"Lo tercero en que yerra (Escoto), es en no advertir que, aunque de éste principio: Dios es uno, no se dedujeran necesariamente los preceptos de la segunda tabla, podrían, sin embargo, deducirse de otros principios prácticos inmediatamente (*ex terminis*) necesarios, cosa que sería suficiente para que tales preceptos fuesen absolutamente de derecho natural y enteramente indispensables. Es más (para expresarnos con mayor claridad), aquel principio: Dios es uno, no es un principio práctico y moral, sino especulativo. Pero, supuesto él, son principios prácticos necesarios y conocidos en su enunciación misma (*ex terminis*), que no se debe hacer a Dios injuria alguna, que no se debe hacer a los padres injuria alguna, que tampoco a los demás prójimos se debe hacer injuria alguna. Pues bien, así como del primero (de estos principios prácticos) se deducen necesariamente aquellos preceptos: el honor debido a Dios a ningún otro debe serle tributado, el nombre de Dios no debe ser invocado vanamente (por cuanto consta que ambas cosas son una injuria hecha a Dios), así también se deduce del segundo que los amados padres deben ser venerados, es decir, que nada que les sea injurioso debe hacerse, y que debe serles tributado el honor y la ayuda debidos, y del tercero se deducen necesariamente los demás preceptos de la segunda tabla, constando como consta, que cada una de las cosas que en ellos se prohiben, es una injuria hecha al prójimo. Por consiguiente, todos los preceptos de la segunda tabla son de derecho natural estrictamente, y, por tanto, indispensables. Efectivamente, las cosas por ellos prohibidas por su misma naturaleza son objetivamente malas, y tienen la malicia de tal manera innata, que les es absolutamente necesaria, con lo que resulta que ni puede la razón natural juzgar de ellas otra cosa sino que son malas e ilícitas, ni tampoco la razón divina. Porque así como Dios no puede juzgar del hombre que no sea animal racional, por cuanto por su misma naturaleza y necesariamente es racional, así tampoco puede juzgar de tales objetos que no sean malos e ilícitos. Por lo que, como la razón de que tales preceptos obliguen a su propia observancia, es que dictan que los objetos son malos e ilícitos, resulta que son absolutamente indispensables" [28].

---

[27] F2, 436r; F3, [88]v-[89]r: "Secundo. Deus non potest condere legem iniquam. Ergo non potest praecipere odium Dei. Antecedens patet, quia id esset facere malum, quod summae et infinitae eius bonitati repugnat; et consequentia probatur, quia talis lex iniqua esset: lex enim aequa aut iniqua iudicatur ex obiecto quod praecipitur; Deum autem odio prosequi, malum et iniquum est obiective, ut inspecta natura rei statim dictat lumen naturale intellectus." El argumento es reproducido en *De iustitia et iure*, 5, 57, 3, con esta pequeña variante, que acentuaría el carácter de plena obligatoriedad del derecho natural antecedente a todo precepto: "Antecedens ex eo est perspicuum, quoniam id esset Deum malum culpae efficere, quod cum infinita ac illimitata ipsius bonitate pugnat."

[28] F2, 437r-437v; F3, [90]v-[91]r: "Tertio (Scotus peccare videtur) in eo quod non advertat, quod licet es hoc principio: Deus est unus, non necessario sequerentur

En este denso párrafo aparece afirmado clarísimamente el carácter no formalmente preceptivo de los dictados de la ley natural, y al mismo tiempo su naturaleza esencialmente teológica [29]. Los principios prácticos fundamentales sólo subsisten supuesto aquel principio especulativo que constituye para Molina la base esencial del orden ético: Dios es uno. Pero, supuesta esta fundamentación teológica, los preceptos subsisten ya—en la mente de Dios y frente al hombre—con su categoría de principios prácticos absolutos en un signo de razón antecedente a cualquier precepto formal sobreañadido. Para Molina no son los contenidos de derecho natural absolutamente ilícitos (categóricamente necesitantes) porque Dios quiere necesariamente que sean tales; porque Dios los hace objeto de su imperio formal sobreañadido, sino que al contrario, por ser de suyo—en relación trascendental a la esencia divina—absolutamente ilícitos, son objeto necesario de la divina voluntad, en el orden esencial con una necesidad absoluta, en el orden existencial hipotéticamente tan sólo, es decir, supuesta la libre decisión de crear:

---

praecepta secundae tabulae, possent tamen sequi ex aliis principiis practicis necessariis ex terminis, quod satis esset ut huiusmodi praecepta essent simpliciter de iure naturali et omnino indispensabilia. Immo, ut apertius loquar, illud principium: Deus est unus, non est practicum et morale, sed speculativum. Illo vero supposito principia practica necessaria et nota ex terminis sunt: Deo nulla est iniuria facienda, parentibus nulla est iniuria facienda, ceteris proximis nulla est etiam iniuria facienda. Ut autem ex primo sequuntur necessario praecepta illa: honor Deo debitus nulli alteri est tribuendus, nomen Dei non est assumendum in vanum (cum constet utrumque esse iniuriam Deo factam), ita es secundo sequitur necessario, charos esse venerandos parentes, id est nihil iniuriosum illis esse faciendum. praestandumque illis esse honorem et subventionem debitam. et ex tertio sequuntur necessario cetera praecepta secundae tabulae, cum constet, unumquodque eorum quae illis prohibentur, esse iniuriam proximo factam. Sunt igitur praecepta omnia secundae tabulae de iure naturali strictissime et subinde indispensabilia. Res enim illis prohibitatae suapte natura sunt malae obiective, habentque adeo innatam malitiam, ut sit illis prorsus necessaria, quo fit, ut neque ratio naturalis aliud possit de illis iudicare, quam quod sint mala et illicita, neque ratio item divina. Sicut enim Deus de homine non potest iudicare, non esse animal rationale, eo quod suapte natura et necessario sit rationalis, ita de huiusmodi obiectis non potest iudicare, quod non sint mala et illicita. Quare, cum huiusmodi praecepta per hoc obligent ad sui observationem, quod dictent obiecta esse mala et illicita, fit ut sint omnino indispensabilia."

Esta importante argumentación, opuesta contra Escoto, la reproduce con toda fidelidad el texto impreso *De iust. et iure*, 5, 57, 4. Entre el texto primitivo de 1570 y el impreso póstumo *De iustitia* se dan apenas algunas pequeñísimas diferencias, puramente verbales. Tenemos otra vez una confirmación de la continuidad del pensamiento moliniano en el punto que estamos estudiando. 5, 57, 4, se expresa en estos términos: "Illo vero (principio: Deus est unus) praesupposito, principia practica neccesaria ac ex terminis nota haec sunt, Deo iniuria non es facienda, parentibus iniuria non est facienda, ceteris item proximis iniuria non est facienda", etc.

[29] Empleamos la palabra "teológico" no en un sentido formal (en que valdría tanto como perteneciente a la ciencia de la Revelación), sino en un sentido material y de contenido: teológico es aquí lo que pertenece a Dios o implica una relación trascendente a Dios. Es el mismo sentido en que hablamos, en Filosofía, de los problemas de Teología natural. Quede esto advertido de una vez para siempre.

"Ningún inconveniente hay en que la voluntad divina esté determinada a querer estas cosas, de tal manera que no pueda querer con voluntad de signo las opuestas; así como no hay ningún inconveniente en que el entendimiento divino esté determinado a entender los modos de ser necesarios, de suerte que la voluntad divina no pueda querer que tales modos de ser sean de otra manera, porque ello no es factible. Y lo que se suele decir, que la voluntad divina no es determinada o necesitada por ningún objeto fuera de Dios, hay que entenderlo en cuanto al ser de existencia, porque fuera de Dios ninguna cosa quiere necesariamente que sea, sino todas las cosas libremente" [30].

Para Molina, entre malo e ilícito hay una identidad formal. El mal moral es absolutamente ilícito, no en virtud de un imperio divino necesario sobreañadido, sino inmediatamente, idénticamente, en fuerza de su misma esencia [31]. Nuestro teólogo insiste una y otra vez sobre la misma idea con diferentes fórmulas, que consideradas en conjunto no dejan lugar a la menor duda acerca de la mente de su autor.

"Dios—escribe Molina—no puede dispensar en que se haga injuria a los padres, porque esto tiene una malicia tan innata, que no puede dejar de ser objetivamente malo. Ahora bien; Dios no puede hacer que lo malo, sin dejar de ser objetivamente malo, sea lícito" [32].

Un poco más abajo el pensamiento queda expuesto de una manera más expresa y nítida todavía:

"Aquellos tres principios: no se debe hacer injuria a Dios; igualmente a los padres y a los prójimos no se les debe hacer injuria, son patentes por sí mismos y hasta tal

---

[30] F2, 438r; F3, [91]v: "Ad illud nihilominus dicendum est, nullum esse inconveniens, si voluntas divina determinata sit ad haec volendum, ita ut voluntate signi non possit velle opposita. Sicut nullum est inconveniens, quod intellectus divinus determinatus sit ad intelligendum complexiones necessarias, ita ut voluntas divina non possit velle tales complexiones aliter se habere, quia id non est factible. Quid autem dici solet, voluntatem divinam a nullo obiecto extra Deum determinari, aut necessitari, intelligendum est quoad ese exsistentiae, quia nihil extra Deum necessario vult esse, sed omnia libere." El mismo texto con ligeras variantes en *De iust. et iure*, 5, 57, 4.

[31] Es curioso notar que la variante de expresión más notable de *De iust. et iure*, 5, 57, 4, con respecto al texto manuscrito citado, supra, nota 28, viene a recalcar la idea de que la obligatoriedad absoluta del derecho natural deriva—antecedentemente a todo precepto—de la esencia de las cosas. Donde el texto de 1570 dice: "cum huiusmodi praecepta per hoc obligent ad sui observationem, quod dicten t obiecta esse mala et illicita", el texto impreso póstumo está concebido en estos términos: "cum praecepta secundae tabulae ex eo ad sui observationem obligen quod obiecta eorum ex ipsamet rei natura mala necessario ac illicita sint", etc.

[32] F2, 439r; F3, [93]v: "Deus non potest dispensare, ut iniuria fiat parentibus, quia hoc adeo innatam habet malitiam, ut non possit non esse malum obiective. Deus autem non potest facere, ut malum, manens malum obiective, liceat." El texto correspondiente de *De iust. et iure*, 5, 57, 5, tiene algunas variantes que lo hacen más expresivo: "Deus autem non potest in eo dispensare, quod iniuria parentibus fiat; quoniam id adeo innatam habet malitiam, ut non possit non esse obiective malum, ac proinde illicitum, efficereque Deus non potest, ut malum manens obiective malum, liceat: quoniam id apertam involvit contradictionem."

punto necesarios, que los opuestos no serían lícitos ni en virtud de la divina potencia. Porque es contradictorio (*implicat*) que la injuria hecha a Dios, a los padres o a los prójimos, sin dejar de ser injuria, sea lícita" [33].

Pero hay que repetir una vez más que la obligatoriedad fundamental perfecta, atribuída por Molina a los contenidos de derecho natural considerados en un signo de razón antecedente al precepto formal de Dios acerca de ellos, presenta en los comentarios de 1570 una tendencia marcadamente teológica. Se trata de contenidos que se hacen evidentes a la razón natural, "por lo menos supuesta la fe en un Dios creador y remunerador nuestro" [34].

Apunta aquí con bastante claridad el carácter necesariamente teológico atribuído por Molina a toda obligatoriedad categórica, así como la necesaria vinculación del orden moral a la realidad óntica y de la obligación a la sanción. Este es el punto de inserción de la sanción natural —intrínseca y perfecta a la vez—en el cuadro metafísicamente necesario del orden ético. Molina pasa rozando el problema sin detenerse en él. No obstante, nos deja la impresión de que su pensamiento, por lo que se refiere a las relaciones entre obligación y sanción, se orientaría en un sentido de implicación esencial directa de la segunda en la primera, que, sin importar una formal identificación, vendría a situarse naturalmente en un plano de superior integración, jerárquica y comprensiva a la vez. Hay aquí sugerencias, que sería inoportuno desarrollar en este mo-

---

[33] F2, 439v; F3, [94]r: "Tria illa principia: Deo non est facienda iniuria, parentibus item et proximis non est facienda iniuria sunt per se nota et adeo necessaria, ut neque divina potentia opposita liceant. Implicat enim, quod iniuria facta Deo, parentibus aut proximis, manens iniuria, liceat." El texto viene reproducido casi sin variantes en *De iust. et iure*, 5, 57, 6; las diferencias entre el impreso y el manuscrito son puramente verbales.

[34] In 1-2, q. 100. "De preceptis decalogi". F2, 431v; F1, [82]v-[83]r: "decebat enim Deum, tamquam auctorem naturae, in tradenda lege naturae ea solum rudi populo proponere, quae ex principiis naturalibus modica adhibita consideratione ratio naturalis statim elicit, saltem supposita fide unius Dei creatoris et remuneratoris nostri, ut ibi supponebatur." La afirmación es mantenida en *De iust. et iure*, 5, 56, 1.: "Decebat quippe Deum, tanquam naturae auctorem, in lege naturae tradenda, ea sola rudi populo proponere servanda, quae ex naturalibus principiis, modica adhibita consideratione, naturalis ratio statim intelligit ac elicit, saltem supposita fide unius Dei creatoris omnium, ac remuneratoris creaturarum mente liberoque arbitrio praeditarum, ut in tradenda ea lege supponebatur ac praemittebatur." No hace falta decir que este conocimiento fundamental de la existencia de un Dios creador y remunerador puede ser alcanzado—y lo es de hecho—por la razón natural. Molina lo hace notar expresamente en *De iust. et iure*, 5, 55, 2, como tendremos ocasión de ver. Pero como la fe nos proporciona una posesión mucho más segura y firme de esas verdades, y aquí se trataba del caso concreto de la promulgación del Decálogo, Molina se refiere concretamente al conocimiento sobrenatural que de Dios tenían los judíos.

mento, porque el grado de elaboración del pensamiento moliniano no presta base suficiente para ello, pero que parecía indispensable señalar.

§ 3.º El concepto del "bien moral" en los comentarios de Molina a la primera parte de la "Summa".

Entre las lecturas dictadas por Molina en Evora el verano de 1570 y la publicación del primer tomo de su obra *De iustitia et iure* el año 1593 en Cuenca, la actividad literaria del gran teólogo está representada por sus lecciones sobre la primera parte de la *Summa* (1570-1573), por varias series de lecturas sobre la *Secunda Secundae* (1573-1575) y por la primera redacción de la obra *De iustitia et iure*, trabajada por Molina entre 1578 y 1582. Posteriormente dió todavía algunas lecturas (singularmente *De Incarnatione* en 1582-1583) y trabajó en la edición de la *Concordia*. El Comentario a la primera parte fué publicado en Cuenca el año 1592 [35]. En los manuscritos que nos quedan de la primera redacción de la obra *De iustitia* falta el tratado primero [36], y no se encuentra nada referente al objeto de nuestro estudio. En cambio, en el Comentario impreso a la primera parte hay dos pasajes que abordan el problema del bien y del mal morales, y sobre los que conviene hacer alguna leve indicación [37].

Molina distingue los conceptos de bien trascendental, bien moral y bien de conveniencia, y subdivide este último, según la clásica trilogía, en bien útil, deleitable y honesto. A la clasificación del bien corresponde, naturalmente, la del mal [38]. Pero, y esto es lo interesante, el concepto de "bien moral" es determinado por Molina de una manera independiente y sin hacer referencia expresa a la categoría de "bien honesto", que parece ser concebida como una noción posterior [39].

---

35 Cfr. Stegmüller, *Gesch. d. Molin.*, 6*-8*.

36 Stegmüller, o. c., 12*.

37 Luis de Molina: *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem*, Lugduni, 1569; q. 5, dip. un. y q. 48 disp. un. El mismo problema había sido tratado ya en los Comentarios de Molina a 1-2, q. 71, a. 6. Molina mismo remite a ese pasaje de sus lecturas sobre la *Prima Secundae* (*In Priman*, q. 5, ed. cit., p. 61, I, C). Los dictados molinianos sobre la *Prima Secundae* habían quedado inéditos, pero la parte correspondiente a q. 71, a. 6 acabamos de editarla nosotros en Pensamiento, 6 (1950) ,495-508.

38 *In Primam*, q. 5; ed. cit., p. 63, II, D.

39 Así como la bondad trascendental constituye una razón de conveniencia, que se concibe como fundamento y causa de una "bondad de conveniencia" (bien de conveniencia es todo aquello que es o puede ser objeto del acto de tendencia de la voluntad, ver p. 67, I, C), así también la bondad moral. Esto parece indicar el orden mismo de la clasificación moliniana: 1.º, bien trascendental; 2.º, bien moral, y 3.º, bien de conveniencia. Cfr. p. 65, I, C ("Alio modo sumitur bonum pro bono morali"...) y p. 65, II, C ("Tertio modo sumitur bonum, ut est idem ac conveniens"...). La *honestas* moli-

La bondad moral "consiste en la adecuación y conformidad con la recta razón y, consiguientemente, con la ley de Dios y los consejos, que son de supererogación". El bien moral, "que es el bien de la virtud", resulta en el acto libre del hecho de que "uno se conforma con la recta razón, con la ley de Dios o con los consejos" [40]. A él se opone el "mal moral", que "consiste en la privación de aquella conformidad con la recta razón y con la ley de Dios, que hubiera debido realizarse por lo contradictorio del acto u omisión moralmente mala" [41].

Del mal moral vuelve a ocuparse más extensamente Molina en la cuestión 48 de estos mismos Comentarios [42]. La noción de mal moral se identifica adecuadamente con la de "mal de culpa" [43]. El mal de culpa, "siendo como es una transgresión de la ley y de la voluntad de Dios es, por consiguiente, ofensivo de la divina Majestad, y le desagrada; por este título, pues, contrae una maldad tan grande y de un orden tan superior en su género, aunque sea venial, que ningún otro mal se le puede equiparar y comparar, por cuanto ninguna cosa debe ser por su mismo género más evitada que el desagradar a Dios y ofenderle. Así, pues, la malicia del pecado no debe ser justipreciada y medida por el bien del orden conforme a la recta razón y a la ley de Dios, de que nos priva, sino por aquello que lleva consigo, a saber, desagradar a Dios y ofenderle, cosa que es el supremo mal, tomando el mal en el sentido de objeto de la aversión de la voluntad: porque, en efecto, es algo que debe ser huído por encima de todas las otras cosas" [44].

---

niana es conveniencia con la voluntad, y esta conveniencia será en su caso consecuencia—no causa—de la bondad moral, que se concibe como anterior.

[40] *Ibíd.*, p. 65, I, C-D: "Alio modo sumitur bonum pro bono morali, quod ut 1-2, q. 71 a. 6 ac alibi explicatum est, consistit in adequatione et conformitate cum recta ratione, atque adeo cum lege Dei et consiliis, quae sunt supererogationis. Quando autem quis conformatur rectae rationi, legi Dei, aut consiliis per actum elicitum eis conformem, resultat in tali actu libero bonum morale, quod est bonum virtutis, a quo is, que eum elicit, denominatur bonus bonitate moris."

[41] *Ibíd.*, p. 65, I, F.: "Malum morale, bono morali oppositum, consistit in privatione conformitatis cum recta ratione, et lege Dei, quae debuit inesse per contradictorium actus, vel omissionis malae moraliter." Compárese con ésta la doctrina correspondiente del dictado sobre 1-2, q. 71 a. 6 (PENSAMIENTO, 6 [1950], 498[28]-499[21] y 503[3]-506[17]).

[42] Q. 48, disp. un.: "De distinctione mali a bono"; 569, II-570, II.

[43] *Ibíd.*, p. 570, I, B.: "Circa divisionem [...] mali in malum culpae, et malum poenae, adverte. Malum culpae et malum moraliter converti."

[44] *Ibíd.*, p. 570, I, F.: [Malum culpae] cum sit transgressio legis, et voluntatis Dei, est subinde offensivum divinae maiestatis ei displicens: inde vero tantum malum contrahit et tam superioris ordinis in genere mali, etiam si veniale sit, ut nullum aliud malum ei aequari compararique valeat, cum nihil ex suo genere plus vitari debeat, quam Deo displicere, eumque offendere. Itaque malitia peccati, non ex bono ordinis ad rectam rationem, et legem Dei, quod in nobis privat pensanda metiendaque est, sed ex eo, quod adiunctum habet, nempe displicere Deo, ipsumque ofendere, quod supremum est malorum, prout malum obiectum est voluntatis quoad nolitionem: quippe cum id effugi debeat supra omnia alia."

Esta concepción moliniana del bien y del mal morales entraña, como se ve, una riqueza tal de integración y una orientación tan formalmente teológica, que podría causar sorpresa. Entra aquí en juego la referencia expresa a la recta razón y a la ley y voluntad de Dios, y la distinción de dos razones de maldad en el mal moral: una, por decirlo así, inmanente—el defecto de orden inherente al acto malo mismo—, y otra absolutamente trascendente—la ofensa, la displicencia divina—, que es la que confiere a la malicia moral su verdadero carácter [45]. Ahora bien; esta caracterización compleja y teológica ¿es una definición esencial o una pura noción material, construída desde el punto de vista de lo concreto? Parece absolutamente evidente que en una disputa escolástica desarrollada bajo el título "Quid sit bonum" no puede tratarse, finalmente, de una simple definición descriptiva. Pero, por otra parte, las relaciones esenciales atribuídas por Molina al bien y al mal morales son claramente concebidas y delimitadas en un signo de razón posterior a la ley eterna p r e c e p t i v a, posterior a la formal voluntad y precepto divinos. ¿No es esto una contradicción, dado el principio, sostenido por el gran teólogo desde la primera a la última de sus obras, de que en los contenidos de derecho natural es anterior la malicia a la prohibición (*prohibita quia mala)?* Además, en el dictado sobre 1-2, q. 71, a. 6, dado a fines de 1569 o principios de 1570, había admitido Molina expresamente una razón del mal moral no solamente anterior a toda prohibición, sino formalmente independiente de toda dimensión teológica: "si por el imposible—dice—se diera recta razón sin Dios que prohibiese las cosas que aquélla dicta que no deben hacerse, las obras contra la recta razón [...] serían malas moralmente y pecados contra la recta razón, lo msmo que los pecados contra las reglas del arte, pero no serían ofensas de Dios o pecados contra Dios" [46].

---

[45] Se trata aquí de dos razones de maldad que son f o r m a l m e n t e inseparables y que se implican mutuamente en su mismo concepto, ya que el desorden considerado por Molina en el mal moral dice relación a la ley divina.

[46] F2, 256r-256v: "Dubitant aliqui utrum si per impossibile daretur recta ratio sine Deo prohibente quae illa dictat non facienda, opera contra rectam rationem essent peccata. Ad quod respondeo quod essent mala moraliter et peccata contra rectam rationem, perinde ac peccata contra regulas artis dicuntur peccata artis, non tamen essent offensae Dei aut peccata in Deum." Editado en PENSAMIENTO, 6 (1950), 508[3-8].

Es de notar que Molina en este texto propone sólo la hipótesis absurda de la inexistencia de Dios que prohiba, y no considera la hipótesis de que Dios exista y no preceptúe aún formalmente la observancia del orden natural. Este texto, pues, no significa precisamente que Molina haga depender la primera obligatoriedad esencialmente perfecta de la ley natural de la existencia de un precepto formal divino. Podría considerarse más bien como un indicio en contra de semejante supuesto. Pero, en realidad, es un texto que queda por completo fuera de esa cuestión ulterior.

¿Cómo conciliar estas concepciones, aparentemente contradictorias, del mal moral?

Sin pretender desarrollar ahora con amplitud la solución de la aparente antinomia, nos limitaremos a observar que ya en el comentario moliniano *de Lege Veteri*, dictado en el verano de 1570, aparecía clara la tendencia a identificar formalmente las razones de malicia moral e ilicitud. Para Molina, bien y obligación nacen y se perfeccionan a la vez. Esto quiere decir que, para los contenidos de la ley natural, prescindiendo de toda relación trascendente, se dará ya una malicia moral, a la que tendrá que corresponder una determinada ilicitud. Mas, como veremos, esta primera ilicitud, por sí sola, de ningún modo sería para Molina plena y absoluta, sino sólo incoactiva y esencialmente imperfecta. Lo mismo, pues, habría de decirse de la malicia moral a que corresponde. Si, dando ahora un paso más, estos mismos contenidos de la ley natural se consideran en función de las relaciones trascendentales del hombre a Dios, pero en un signo de razón anterior a todo precepto formal divino, alcanzarán ya, según Molina, una cualificación moral formal y plena, que los haga intrínsecamente buenos o malos en un sentido sustancialmente perfecto, y una necesidad dinámica absoluta, que los constituya estricta y propiamente obligatorios. Pero todavía no habrán llegado a la total integración de cada una de estas propiedades éticas. Esa total integración sólo se logra en función de un precepto formal divino, que, por ser hipotéticamente necesario, constituye una verdadera ley natural.

De este modo, no solamente la fuerza obligatoria—en el orden del o b r a r moral—, sino las formas mismas de bondad y malicia—en el orden del s e r moral—reciben en ese nuevo signo, por razón del precepto, un ulterior enriquecimiento. De ahí que Molina, cuando quiere dar una adecuada y plena definición e s e n c i a l de las cualificaciones de ser morales, las considere expresamente en aquel signo de razón que supone realizados formalmente los preceptos divino-naturales, es decir, según él, en el único plano posible de total integración del s e r moral.

Este punto de vista tan interesante de Molina podría encontrar tal vez un precedente inmediato, bien que sólo muy fugazmente esbozado, en las siguientes palabras del segundo libro sobre la Justicia, de Soto: "Odiar a Dios es tan, por su intrínseca esencia, m a l o , e s d e c i r , d i s c o n f o r m e a s u e t e r n a l e y , como es intrínsecamente necesario que el hombre sea racional; por consiguiente, tan contradictorio

es que aquello sea lícito, como que uno sea hombre y al mismo tiempo irracional".[47].

Lo cierto es, en todo caso, que la tendencia moliniana a una identificación formal de m a l o e i l í c i t o sigue siendo muy neta. La idea de que para un mismo plano de abstracción podemos encontrar perfecto el o r d e n e s t á t i c o de lo moral (bondad-malicia) e imperfecto el o r d e n d i n á m i c o (necesidad de ser realizado o evitado), parece extraña por completo a la mente de nuestro autor, como en general a la de los maestros eborenses del quinientos.

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.
Chamartín de la Rosa (Madrid).

---

[47] Soto, op. cit., 2, 3, 8: "Deum odio haberi, tam intrinseca ratione est malum, puta sempiternae eius legi absonum, quam est intrinsecum hominem esse rationalem: ergo tam repugnat id esse licitum, quam hominem esse, eundemque irrationalem."

METAFISICA DE LA BELLEZA

I.—Resumen de lo ya adquirido.

En un estudio precedente vimos ya un primer esbozo de la metafísica de la Belleza [1]; ahora aprovechándonos de este esbozo, como de un peldaño para subir, podríamos intentar el desarrollo de la misma metafísica de la Belleza.

Ante todo recordemos cuál es el camino que hemos recorrido, para no repetir innecesariamente lo mismo, y aun para que se comprenda mejor el nuevo desarrollo de los problemas allí planteados.

Entre los múltiples problemas que ofrece la estética, aquellos cuya solución empezamos a investigar entonces se enunciaron así: ante todo, el más fundamental, en que estriban los demás: ¿qué es aquello por lo cual un objeto bello merece el nombre de bello? Es decir, ¿qué es lo bello como bello, o qué es la Belleza? Además, este elemento ¿es subjetivo u objetivo? Es decir, un objeto ¿nos gusta porque es bello, o solamente podemos llamarlo bello porque nos gusta? La respuesta a esta pregunta expresa cuál es la objetividad de la Belleza. Por fin, supongamos que se responde a la cuestión anterior afirmando la objetividad de la Belleza, es decir, que no meramente podemos llamar bello a un objeto por el solo hecho subjetivo de que nos guste, sino que porque él es bello en sí mismo, por esto sucede que nos guste y lo llamamos con todo derecho bello; en caso, pues, de que hubiésemos afirmado la objetividad de la Belleza, se pregunta de nuevo: ¿está algún grado de Belleza en los seres "sólo por ser", porque son, o bien está en ellos toda Belleza únicamente en cuanto pertenecen a "tal especie" de seres? Si lo primero, implícitamente queda dicho que todos los seres en cuanto a algo (trascendentalmente) serán bellos; si lo segundo, diremos que sólo hay algunos seres bellos (Belleza predicamental).

Pero adentrándonos ya en el estudio mismo del asunto, ante todo el primer rasgo que expusimos fué que la Belleza no es la mera verdad,

---

[1] *Esbozo para una metafísica de la Belleza*, Pensamiento, 5 (1949), 35-51.

ni la mera bondad de los seres, precisamente porque tiene a la vez algo de la verdad y algo de la bondad; luego no es ni una ni otra.

La bondad es aquello que: 1.º, cuando lo *poseemos* por la tendencia (que apetece poseerlo); 2.º, *deleita;* la Belleza no es la bondad, pues si bien deleita, no deleita por la posesión tendentiva o apetencia, sino con la mera visión o contemplación: el placer estético es desinteresado.

Por otra parte, la verdad es aquello que es apto para que un entendimiento lo contemple, es decir, se lo asimile intencionalmente, pero como tal, en su misma noción esencial, no importa deleite ninguno: si el entendimiento aprehende el objeto, ya con esto solo, el entendimiento tiene verdad lógica; si el objeto es aprehensible por el entendimiento, ya con sólo esto el objeto tiene verdad ontológica. Pero en lo específico de esta aprehensión y aprehensibilidad, no se dice para nada que haya de deleitar.

Desde luego todas las facultades al ejercitarse hacen experimentar un deleite: pero este deleite es de otro género, como tal no es estético: es tendentivo, es el goce por el bien, que es para toda facultad la obtención del término de su actividad. Confundir el placer estético con la curiosidad de ver o con el deleite de ejercitar la facultad de ver, es decir, de contemplar, sería una lastimosa confusión.

La verdad, pues, tampoco es la Belleza, ya que produce como tal un efecto distinto de ésta: la verdad produce adecuación del objeto y de la mente (sin importar como tal, deleite alguno específico), mientras que la Belleza (suponiendo ya producido el conocimiento) produce un deleite específico por la mera visión, es decir, por el conocimiento.

Este curioso carácter de la Belleza explica por qué a veces se la ha confundido con la mera verdad, y a veces con la bondad; pero inútilmente han ensayado encasillarla en estos estrechos marcos. No digo que la Belleza no "tenga" relación con ellas; esto ya lo discutiremos luego; pero no "es" la mera verdad (por importar el deleite en la sola visión, lo cual ésta no importa), ni es la mera bondad (por excluir de su mismo concepto o constitutivo esencial que el deleite estético como tal sea el gozo tendentivo de la posesión; si éste se da acompañándolo, será como concomitancia).

Con esto observamos también en nuestro anterior estudio que el sentimiento puro, aislado, no existe en el hombre: *el sentimiento siempre se injerta sobre un acto aprehensivo o tendentivo*: la cosa poseída (o deseada para la posesión) es la que deleita con el gozo o sentimiento tendentivo que se injerta así sobre la tendencia (y es lo que se llama

tradicionalmente el "Bonum delectabile"); la cosa vista es la que, en cuanto vista, o mejor, contemplada, deleita con el sentimiento injertado en la visión como tal. Y esta modalidad sentimental del ver, que hasta ahora no había recibido nombre y sitio adecuado en los esquemas de la ontología, es la que me dió ocasión de definir la Belleza así: *pulchrum est verum delectans* [2], que vale tanto como decir, según la clásica definición tomista, *pulchra dicuntur quae visa placent* [3]; pero añade algo a la definición tomista, y es su entronque con el cuadro de los atributos trascendentales del ser, al colocar la Belleza como una modalidad de la verdad [4], y añade también el medio para explicar los cambios de juicio estético, sin que importen la subjetividad de la Belleza.

Por esto dedujimos la objetividad de la Belleza, pues si bien el sentimiento es una vivencia eminentemente subjetiva, no obstante no se da sin ninguna *referencia radical al ser*, y por tanto es radicalmente objetivo: es mi *acto* cognoscitivo o mi *acto* tendentivo, quienes son afectados con deleite al referirse en bien o en mal (si "en mal" serán desagradables) al sujeto, es verdad; y por esto el gusto o el disgusto, el sentimiento de agrado estético o desagrado, etc., son mucho más subjetivos que la mera visión o apetición; pero no son puramente subjetivos, ya que *no es mi acto cognoscitivo en sí mismo considerado* quien me gusta como bello, sino que él me causa el gusto estético *por representarme la cosa, el ser bello, lo objetivo;* del mismo modo, no es el mero acto tendentivo el que como tal apetecemos en todo bien (fuera del caso de ponerlo a él expresamente como objeto), sino *la cosa poseída, deseada, buscada,* la que mediante este acto tendencial da gozo o agrado o desagrado. Es claro, pues, que los sentimientos por importar una referencia objetiva, diríamos "de grado ulterior", son muchísimo más subje-

---

[2] Tal vez pensará el lector que al definir la Belleza como una clase de verdad, se olvida la íntima unión de la Belleza con la Bondad, como expresa Santo Tomás. En realidad, de ninguna manera lo olvido, y ya declararé después *cómo se realiza esta visión deleitante,* que si bien brota de la bondad y, por tanto, la incluye, no obstante, brota también de perfecciones que no son la formal o específica, y por esto justifican que se tome más bien la definición por el *modo como se consuma la percepción* de Belleza que es como la visión deleitante, es decir, por una modalidad especial de la verdad del ser. Pero esto es precisamente lo que discutiremos después.

[3] Iª, q. 5, a. 4, 1; pulchrum est "id cuius ipsa apprehensio placet", Iª IIae, q. 27, a. 1 ad 3.

[4] Aunque en este estudio "aprovechemos" la teoría psicológica de lo que es el conocer, querer y sentir, ciertamente *no depende* de ella la definición dada de la Belleza, que podría establecerse independientemente, como haremos precisamente en el estudio actual: el anterior era sólo una introducción. Me permito indicarlo porque alguno interpretó que la única base del primer estudio era la teoría psicológica de las tres actividades de pensamiento, volición y sentimiento.

tivos que la visión de la verdad y que la apetición de la bondad (ya que que sólo las cosas ya vistas, o ya apetecidas, es decir, ya dotadas de cierta subjetividad, propia de estos actos, en cuanto que incluyen como uno de los términos de la relación al sujeto, sólo estas cosas, digo, son las que nos agradan o bien estéticamente o bien tendencialmente). Pero esto no quita su objetividad radical, sino al revés, que al permitir explicar sin dificultad los casos de variación de juicio estético, reafirma la objetividad radical de la Belleza.

De aquí dedujimos que, a nuestro juicio, son enteramente fútiles las objeciones que se plantean contra la objetividad de la Belleza, partiendo de las variaciones de gusto estético; pues toda relación cambia por el mero cambio de un término de ella ("per denominationem extrinsecam", decimos en terminología escolástica). Es evidente: esta pared de mi izquierda es ahora "mayor" que este arbolillo que tengo ante mi ventana; pero si el árbol desapareciese, o al revés, si creciese, cambiaría la denominación de la pared: ya no sería mayor o sería menor. No obstante, esto no importa en ella cambio intrínseco alguno. Del mismo modo, tratando de la verdad y bondad radicales o trascendentales, sobre las que se fundarán nuestras relaciones predicamentales contingentes, la inteligibilidad y las apetibilidades radicales del ser no cambiarán (pues son tales respecto de una facultad cognoscente y apetente, tomadas "como tal", es decir, "si existe" el ser será inteligible, pero no pierde esta propiedad por el hecho de suponer que la facultad actualmente aprehensiva no existe). Por consiguiente tampoco es ninguna objeción seria contra la objetividad de la Belleza el hecho de los cambios de gusto estético, según decíamos. Estas nociones no pueden ofrecer dificultad al lector versado en la ontología escolástica; por esto paso adelante.

Hice notar, con todo, que además de esta objetividad y de esta subjetividad (comunes por igual a la Belleza, verdad y bondad) hay en la Belleza, una nueva raíz de subjetividad en el hecho de que aquí no es meramente "la cosa" quien se refiere a nuestra facultad, sino la cosa "ya vista", o como vista; de lo cual deduje que además de la Belleza propia de la cosa, ésta pueda recibir nuevas connotaciones y denominaciones *por el modo de estar en mí representada la cosa:* las llamé "por connaturalidad"; por ejemplo, las ruinas, además de su Belleza objetiva de primer grado, adquieren ante el romántico cierto carácter de sintonía, es decir, que vibra al unísono con ellas: esta nueva Belleza será también objetiva, pero, como es evidente, con un nuevo grado

mayor de subjetividad mucho más sujeto a la variación que el anterior.

Por último deduje en mi estudio, que si bien la verdad y bondad *predicamentales* no son las trascendentales, pero que esto no quita la inteligibilidad *radical* del ser, o su apetibilidad radical (es decir, capacidad de terminar intrínsecamente nuestros actos), es decir, las trascendentales, que convienen a todo ser sólo por serlo.

Por esto dije que si definíamos la Belleza como "Verum delectans", la Belleza sería una noción trascendental (si bien no un *nuevo* trascendental, de modo semejante a como el "bonum delectabile" no es un nuevo trascendental).

Pero ahora hemos de investigar esta cuestión con un método enteramente diverso, desde otro punto de vista, no a partir del análisis de las facultades psicológicas, sino del examen del ser y de sus atributos trascendentales, comparados con el placer estético; ¿obtendríamos así igual resultado?

Y además, aquella pregunta que dejamos en suspenso al final, sobre el entronque de esta teoría con las nociones clásicas de integridad, proporción y claridad, quedó sin respuesta, esperando otra ocasión. Esta es la que vamos a aprovechar en el presente estudio.

II.—Primer camino para investigar la metafísica de la Belleza

Creo que el primer medio y más fundamental para ahondar en la investigación de una metafísica de la Belleza, importa distinguir dos clases de Belleza: la Belleza *predicamental* y la *trascendental* (prescindimos por ahora de suponer que esta última se dé: hablamos hipotéticamente).

Así como sería imposible en Metafísica estudiar bien la difícil cuestión de la esencia de la verdad, si se confundiese la verdad lógica con la ontológica o trascendental, que es su fundamento, y sería imposible estudiar bien la bondad sin tener en cuenta la distinción entre la perfección trascendental y la predicamental (por lo cual precisamente incurren en el relativismo los valoristas), de igual modo, creo que muchas dificultades que se encuentran actualmente en la estética se eliminarían, si precisásemos antes estos dos aspectos a propósito de la Belleza. Y esta precisión es aún más necesaria si se pretende enlazar la estética con la metafísica, es decir, construir una metafíica de la Belleza.

Precisamente por este aspecto o elemento metafísico que integra lo que intentamos esbozar, nos es preciso que recordemos los atributos que

convienen al ser como ser, es decir, a todo ser, en otras palabras, "de un modo trascendental".

Un ejemplo lo declarará: en Ontología afirmamos que compete a cualquier ser, por el mero hecho de ser, cierta unidad. Esta unidad si compete a los seres por el mero hecho de que sean, no fallará nunca, será absolutamente universal. ¿Cuál es la unidad o indivisión que compete a los seres sólo por ser? Su exigencia de excluir la nada *en cuanto sean,* y la de excluir ser "otros" *en cuanto* sean "éstos". Si el ser fuese a la vez existente y no-existente, lo que es y no-lo que es, no sería "uno" trascendentalmente (es decir, por ser), sino múltiple; sería contradictorio y no sería ser, no podría tampoco existir,

Pero todo ser, además de esta unidad trascendental que le compete sólo por ser, tendrá su unidad predicamental propia específica, por ejemplo la que le compete por ser hombre, árbol, pájaro.

Con esto notemos, pues, dos puntos: 1.º Es ya cosa muy sabida de antiguo, que además de la unidad, verdad y bondad trascendentales que convienen a todo ser *bajo la razón* de que es, tienen los seres la unidad, verdad y bondad *predicamentales* [5], que convienen a cada ser no por el mero hecho de ser, sino por el hecho de ser "tal", por ejemplo, la unidad cuantitativa (imperfecta por tanto) propia del ser extenso, que no tendrán otros seres (por ejemplo, los espíritus); 2.º, que aun la misma noción trascendental, que compete a todos los seres, *no les compete a todos con igual plenitud,* sino analógicamente. Se comprende que sea así: si la noción de ser se predica muy analógicamente, porque hay muchos grados de ser, y si por otra parte la unidad trascendental brota del ser, entonces también habrá mucha analogía al predicar de todos ellos la misma unidad trascendental, porque no todos serán, por ejemplo, con la misma perfección "uno". Sólo Dios que es la plenitud del Ser tendrá también la plenitud en la unidad [6].

Estas frases, dichas así de un modo abstracto, tal vez parecerán difíciles; pero aplicadas a un ejemplo concreto, serán claras: cualquier ser contingente realiza la unidad trascendental, que consiste en oponerse y excluir. *a*) la *nada,* y *b*) *ser otro;* Dios, Ser neceasrio, realiza

---

[5] Suárez: D. M,, 3, s. 3, n. 19: "Aliqua unitas potest "considerari in rebus, quae conveniant enti, ratione suae entitatis, seu in illa praecise considerata; alia vero unitas intelligi potest conveniens uni enti per aliud ens sibi adiunctum, ut verbi gratia, in materia [...], intelligimus unitatem entitativam, convenientem illi in sua entitate, et ex vi eius etiamsi praecise consideratur, et mente separetur a quantitate et quolibet alio accidente; alia vero [unitas] intelligitur in materia ratione quantitatis, a qua dicitur una quantative et numeraliter." Santo Tomás: *De Pot.,* q. 9, a. 7; y Iª q. 11, a. 1.

[6] Santo Tomás, Iª, q. XI, a. IV: Utrum Deus sit maxime unus.

también en sí esta unidad trascendental, pero *de un modo mucho más perfecto,* pues el contingente sólo se opone a ser nada *en cuanto sea,* es decir, en la medida en que exista (pues de suyo pudiera aniquilarse y entonces no excluiría la nada); y se opone a ser otro, *en cuanto sea éste* (pues de suyo pudiera alterarse, como todos nos cambiamos). Pero Dios, no sólo se opone a no ser en cuanto sea, sino *absolutamente;* el Necesario excluye de su propio Ser, la nada bajo todo respecto y sin limitación; y no sólo se opone a ser otro, en cuanto él sea éste, sino *absolutamente,* porque el Necesario excluye aun la posibilidad de cambio, la posibilidad de hacerse "otro" por cualquier alteración.

Es decir, aun la perfección de la misma unidad trascendental no se nos da realizada en los seres de un modo unívoco, sino muy analógico, con una inmensa gama de grados y plenitud que se extienden, por ejemplo, desde el accidente modal, que propiamente ni "es" (sino "con-est", sólo así, en otro, puede exisitir, o mejor, "con-existir") hasta el accidente absoluto, hasta la substancia (en sus diversos grados) que tendrá mayor unidad teleológica en el vegetal que en el inorgánico, mayor en la sensación del viviente que en el vegetal, mayor en el espíritu que en el senciente, y por último hasta Dios, que es la perfección infinita de la unidad, como lo es del ser.

Ahora bien, me pregunto: si tanto nos ayuda en Ontología distinguir claramente lo que importan la unidad, verdad y bondad trascendentales de lo que importan las predicamentales, ¿por qué no hacemos lo mismo con la Belleza? ¿No podría tal vez ayudarnos mucho también aquí el estudio de lo que importa esta distinción para no confundir la Belleza trascendental (caso que haya de admitirse, como veremos después) con la predicamental? Intentemos investigarlo [7].

III.—Concatenación de los atributos del ser.

Ante todo será interesante para esta investigación observar otro punto también muy poco estudiado, y que sólo de paso indica Suárez;

---

[7] Ya sé que muchos filósofos han dicho que la Belleza es noción trascendental; no pretendo desconocerlo, ni presentarlo como un hallazgo nuevo; lo que digo es que aun éstos en la práctica se contentaban con este aserto vago, *sin contraponer* a esta belleza trascendental otra predicamental y, sobre todo, sin explicar *qué importan* en los seres estas dos fuentes de Belleza; y creo también que por no precisar esta diversidad de expresión (trascendental o predicamental, según la mayor o menor abstracción con que se considera la realidad) se han originado las principales confusiones que han impedido que fragüe claramente la parte superior de la estética en una armónica metafísica de la Belleza, encuadrada dentro de la Ontología.

pero sin que él ni otros lo desarrollen (que yo sepa); y es que se puede mostrar que los atributos del ser están de tal manera concatenados uno con otro, que cada uno estriba en el anterior *y lo contiene como constitutivo* (parcial) *suyo*.

Veámoslo. La raíz es el *ser*, como expresado con un concepto más preciso: la realidad en cuanto realidad. Ahora bien, de él brota la *unidad*. En efecto, según decíamos antes, el ser, sólo por serlo, ya excluye la nada, y ser otro (por lo menos los excluirá en cuanto sea, con la misma medida y plenitud con que sea). El ser de Heráclito no-uno, o contradictorio, por ponerlo en un puro cambio, sin sujeto substancial permanente que cambie, resulta precisamente por esto absurdo, es decir, por ser puramente "otro", incapaz de fundar la unidad necesaria a todo el que exista, es decir, incapaz de justificar la exclusión (en el mismo grado y respecto en que exista) de la no-existencia y de la alteridad.

Pero esta unidad es precisamente la principal raíz de la *verdad ontológica*. Efectivamente, si el ser fuese no-uno (es decir, si a la vez y en igual sentido fuese ser y no-ser, nada; éste y no-éste, otro) sería entonces contradictorio, no-uno; pero entonces sería también *ininteligible*, es decir, no-verdadero, no permitiría la verdad lógica acerca de él (adecuación de la mente a la cosa) por no haber la unidad ontológica o trascendental, subyacente (adecuabilidad de la cosa a la mente).

Por esto si el ser es uno, es decir, que excluya la nada y la alteridad, *por el mismo hecho ya es* (suponiendo lo demás, como que haya una mente capaz suficientemente de expresarlo, y por lo tanto a la cual sea referido el ser), por esto ya es, digo, inteligible, pues el ser uno es aquello de lo cual se puede decir *qué es* (excluyendo de él todos los demás y el no-ser).

De un modo semejante la *bondad* trascendental tiene como constitutivo parcial suyo la verdad. En términos lógicos diríamos que la verdad implica la bondad. Por esto al negar la bondad trascendental, queda implícitamente negada la verdad y, por tanto, también la unidad de no-contradicción.

En efecto, si el ser no fuese como tal conveniente, apetecible, es decir, término intrínseco y formal de la apetición (supuesta extrínsecamente lo mismo que en el caso anterior, la existencia o posibilidad de la facultad apetente suficientemente dispuesta, a la cual se refiera), entonces el ser que poseyese ya el término apetecido (por hipótesis no-ser) estaría constituído como tal y positivamente por el no-ser, lo cual lo haría no verdadero o ininteligible, precisamente por contradictorio.

Tenemos, pues, que brotan del ser sus sucesivas irradiaciones o atributos, cada uno conteniendo como parte al anterior: de suerte que admitido el ser como expresión de algo trascendente al acto de pensar, brota de ahí su unidad; y puesta la unidad del ser, brota la verdad [8] como puesta su verdad, brota también su bondad.

¿Habremos de decir, pues, que admitida la bondad del ser brota de ahí (no *sólo* de ahí, ya que además de otros requisitos habrá también Belleza predicamental; pero que en el sentido radical antes expuesto, brota de ahí) la Belleza trascendental, como ponía Platón y como expresaba Santo Tomás, para quien "pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem: quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam [specificam]"? [9] ¿O como Plotino, diremos que es "ipsum bonum, quod superius est, *fontem principiumque pulchri*"? [10].

Si así fuese, esto sería extremadamente sugestivo para la metafísica de la Belleza, porque enlazaría la concepción más profunda y coherente de los trascendentales, con toda la tradición escolástica referente a la Belleza, que remonta hasta Plotino, Aristóteles y Platón. Y así es, en efecto.

Pero además de una deducción más bien *a priori*, del género de la que acabamos de realizar, ¿no podría darse de lo mismo otra comprobación *a posteriori*? Ciertamente, puede darse; con todo, antes de llegar a ella nos es preciso poner algunas precisiones a lo que acabamos de decir.

IV.—Proporción, claridad, integridad.

Ocurre la pregunta sobre el elemento o formalidad del ser a que más propiamente debe atribuírsele que produzca en nosotros el sentimiento, ya intelectual de la visión, ya tendentiva de la posesión. En

---

[8] Desde luego, se requieren otros elementos *extrínsecos* para la deducción (que aquí no niego, pero de los que ahora prescindo); por ejemplo, no puede deducirse de la unidad del ser la inteligibilidad si no se tiene la experiencia de lo que es entender, si no se añade al ser uno la relación *a una mente* (hipotética, por lo menos). Lejos de defender un apriorismo racional, sin recurso a la experiencia, estoy convencido de la necesidad, en filosofía, de un método empírico-racional. Lo que he afirmado es que negar los principios metafísicos (o de los atributos del ser, que los fundan) importa contradicción, lo cual es interesantísimo para resolver la cuestión de los juicios sintéticos *a priori*, y la analiticidad del principio de causalidad, como ya expuse en otra ocasión (véase *Investigaciones metafísicos*, cap. I. Barcelona, 1949).

[9] I[a], q. 5, a. 4 ad 1.

[10] Plotino: *Enneadis* I, lib. VI, § IX, p. 37. Ed. Dübner (Parisiis, Didot, 1855). "Quod igitur primo est amabile, primumque exsistit, omnem prorsus speciem superemînet, pulchrique intelligibilis illie pulchritudo decorque exstat, ipsa boni natura", ibid., En. XI, lib. VII, § XXIII, p. 500.

otras palabras: brotará de la misma bondad del ser así el deleite tendentivo del gozo por la *posesión* (o "bonum delectabile) lo mismo que el deleite contemplativo por la *visión?*

Esto sería muy interesante, porque corroboraría lo que dijimos en nuestro estudio anterior sobre el enlace de la Belleza con nuestras facultades [11].

Y es claro, pues si el ser por referirse con conveniencia a sí mismo es uno, y por referirse al entendimiento es verdadero, como por referirse a la apetición es bueno, también por referirse al sentimiento, *ya intelectual de la visión, ya tendentivo de la posesión,* será deleitoso; es decir, será llamado con todo derecho *verum delectans* (ya que deleita por ser visto), y *bonum delectans* (ya que deleita por ser poseído tendentivamente).

Pero dejando de momento este punto, que aparecerá más claramente después de distinguir más el constitutivo formal de la Belleza trascendental y de la predicamental, sigamos ahora el proceso lógico que empezamos antes, mediante la explicación de lo que importa ante todo la Belleza trascendental, es decir, aquella que fluye del ser como ser (mediante su verdad y su bondad).

Para esto nos es preciso recordar nuevamente, aunque con toda brevedad, qué importan la unidad, verdad y bondad trascendentales. La unidad trascendental no importa, según ya dijimos, ésta o aquella unidad concreta, singular, específica, que tendrán los seres (ya que rechazamos el monismo univocista del racionalismo a lo Parménides), sino que la unidad trascendental *a través de toda y cada unidad predicamental con que se realizará* (con la unidad del inorgánico, del hombre, de la planta, del ángel, etc.), verificará con ellas otra clase de unidad o indivisión, a saber: aquella por la que el ser excluye necesariamente de sí la nada y la alteridad (por lo menos "en cuanto sea", es decir, con cierto grado, según la plenitud de cada ser), y esta es la unidad trascendental.

Del mismo modo la verdad trascendental (si no suponemos ya demostrada la existencia de Dios, y no hablamos del caso secundario de las obras artificiales humanas respecto del entendimiento del artífice que las concibió) importa en su misma raíz, no precisamente la adecuación *actual* de la mente y del ser, sino la *adecuabilidad,* es decir, que porque el ser es inteligible, será luego entendido de hecho. Por tanto, hasta en la hipótesis absurda de que no hubiese actualmente ninguna

---

[11] PENSAMIENTO, 5 (1949), 35-51, especialmente pp. 39-40.

mente que comprendiese plenamente el ser (es decir, aun sin suponer a Dios, cuyo conocimiento es para nosotros lógicamente posterior), bastaría la no-contradicción del ser para que dijésemos de él en este momento de su consideración que es ya *radicalmente inteligible*, es decir, que "*si existiera* una mente capaz de alcanzarlo, como que el oro es verdadero oro podría tener verdad lógica de él" o adecuación actual. Esto es sumamente interesante para deshacer las objeciones que se presentan contra la objetividad de la Belleza, según ya observamos [12].

De igual modo la bondad trascendental no importa que el ser bueno sea objeto de apetición *actual*, sino que tenga una *apetibilidad radical*. Por esto dijimos que aun cambiando nuestros valores y apreciaciones vitales la objetividad metafísica de la bondad queda invariable.

Asimismo preguntamos ahora: ¿qué importará la Belleza considerada trascendentalmente? Tampoco se tratará aquí (nótese bien) de aquello que *actualmente* deleita por su mera visión (noción aplicable a cualquier Belleza predicamental), sino de aquello que *es de suyo apto* para producir un deleite contemplativo al que ve, si hay en él una facultad suficientemente dispuesta para penetrar tanto, En otras palabras más del gusto moderno, si el "umbral" de su facultad estética es suficientemente bajo. Si no lo es, no habrá Belleza *hic et nunc*, es decir, *para aquél* (como no hay bondad predicamental en el vaso de agua fría para el que ahora se está helando; pero sí la hay para el que se ahoga de calor en el desierto); y esto no impide que permanezca la Belleza trascendental o radical, definida como la capacidad del ser en cuanto ser para producir deleite contemplativo, si hay los requisitos extrínsecos.

Y esta Belleza trascendental, esta capacidad radical del ser, de hacer vibrar con deleite de sentimiento estético al entendimiento (que contempla con la requerida disposición), ¿qué es en el ser? ¿qué importa en él?

La unidad trascendental, según dijimos, importa la necesidad de no contradicción; la verdad importa esta unidad, pero referida a la mente, que hace al ser inteligible; la bondad importa esta misma verdad, que así como es apta para terminar el acto cognoscitivo, también referida al apetito es apta para despertar en él la conveniencia; es decir, que es en sí misma radicalmente apta de ser sin contradicción, término intrínseco de la apetición, lo cual no pasa con el mal en cuanto tal, su opues-

---

[12] PENSAMIENTO, art. c., § VI, p. 44, primer párrafo.

to, que precisamente por esto no es inteligible (sino *ens artionis*) "privación", no-ser.

De igual modo, siguiendo esta trayectoria, diremos que la Belleza trascendental importará la *bondad misma esencial* de cada ser, que *referida al sentimiento intelectual,* es capaz de provocar en él, cuando la conoce y contempla, este delite estético, que podemos designar recurriendo a la experiencia, pero no definir en sí mismo, por ser noción primera en su línea.

Por consiguiente, si en el bien están, constituyéndolo a la vez, el ser y la unidad y verdad, tendremos que en la noción de ser bello, en cuanto bello, y considerado trascendentalmente, habrá la unidad, verdad, bondad, supuesta *además la referencia extrínseca* (o relación de razón, connotación) al sentimiento intelectual, que con todo derecho se producirá en la mente capaz de sentimiento estético [13].

¿No dijo Santo Tomás con intuición genial (unificando los datos dispersos de los griegos) que la Belleza importaba "*integridad,* o sea perfección" (= bondad), "*proporción,* o sea consonancia" (= armonía intrínseca, unidad) y claridad", o sea manifestación (= verdad)? [14]. Hemos llegado con esto al término, a responder a la pregunta que quedó colgando de un interrogante al fin de nuestro estudio anterior [15].

No importa que ya Platón, ya Aristóteles, ya San Agustín u otro, dijesen sólo incidentalmente que la Belleza requería ya uno, ya otro de estos tres elementos ahora mencionados: es verdad, los requiere. Todas estas concepciones estéticas de los grandes filósofos antiguos tienen

---

[13] No importa que este placer intelectual después pueda hacerse objeto del apetito o tendencia, de modo que induzca a amar al ser bello. Una cosa es la Belleza en sí misma y otra en sus consecuencias (y en sus raíces).

[14] "Ad pulchritudinem *tria* requiruntur. *Primo* quidem integritas, sive perfectio. Quae enim diminuta sunt, hoc ipso [en cuanto a esto, si no viene por otro lado una Belleza sobreañadida o predicamental] turpia sunt. *Et* debita proportio, sive consonantia. *Et* iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum [en cuanto a esto ya] pulchra esse dicuntur", I^a, q. 39, 8, c. Por haber dicho que la Belleza trascendental está constituída por la integridad, orden y claridad, no se impide que estas mismas nociones "diversamente realizadas" (como propias de "tal" ser, no de un ser en cuanto ser) sean predicamentales. Este punto está claro para los versados en la metafísica de la tradición escolástica: la *indivisión* es a la vez unidad trascendental (si es la indivisión con que se opone todo ser a la nada en cuanto sea y a ser otro en cuanto sea éste), y la indivisión es también unidad predicamental (si se trata de otro modo de indivisión; por ejemplo, de lo que compete a la substancia, al cuantitativo, al espíritu, etc). Del mismo modo, la perfección, integridad-claridad-orden, considerada como productora del sentimiento intelectual estético del que contempla, es a la vez (bajo dos aspectos diversos, es decir, con diverso grado de abstracción) Belleza trascendental y predicamental: la primera es importada por la perfección específica propia de toda esencia; la segunda, importada accidentalmente por un conjunto particular.

[15] PENSAMIENTO, art. c., § IV, p. 41; y § VIII, p. 51.

VELÁZQUEZ: *El bufón don Juan de Austria.* (Madrid, Museo del Prado.) (Cliché Archivo Mas.)

Don Juan de Austria. Grabado. Barcelona. Archivo Municipal de Historia. (Cliché Archivo Mas.)

SOROLLA: *Triste herencia* (fragmento).

ZULOAGA: *Gregorio el botero.*

un valor inmenso. Y entre los estetas modernos es sumamente interesante hacer notar la exactitud con que han observado la evidente conexión de la Belleza con la *armonía* (es decir, unidad, proporción, consonancia), como ha hecho en un notable y muy interesante estudio digno de todo aprecio el esteta colombiano P. Eduardo Ospina [16].

Todo esto es verdad y está muy bien; pero ¿no podría completarse investigando su síntesis e integración dentro del conjunto de los atributos trascendentales del ser? Esto es lo que daría a la metafísica de la Belleza una base sólida y amplia, que será siempre la explicación radical de lo que importa formalmente considerada la Belleza trascendental, es decir, la que compete a todo ser por ser [17].

V.—Objetividad de la Belleza trascendental.

Nuestro raciocinio anterior ha procedido así: 1.°, así como del ser se deduce (supuestos otros requisitos extrínsecos, que en parte son de experiencia) la unidad; y de ésta la verdad; y de ésta la bondad, de suerte que negar cualquiera de estos atributos importa negar los anteriores, asimismo con una concatenación parecida la Belleza trascendental brotará de la bondad (y radicalmente contendrá también los otros trascendentales); 2.°, y en esto nos encontramos que coincidimos con la tradición filosófica, platónica, plotiniano-agustiniana y escolástica en general, que ya separada, ya conjuntamente, atribuye el constitutivo último de la Belleza a lo que produce visión deleitante por la perfección específica (forma o bondad del ser), aunque menciona también a veces los otros elementos trascendentales, más radicales y menos formales, contenidos en la bondad y, por lo tanto en la Belleza.

Pero ocurre al ánimo una duda: "esto ha sido una deducción *a priori;* ¿qué ocurriría si examináramos los hechos *a posteriori?*"

Precisamente en este terreno es donde más se ha justificado, a partir de los clásicos griegos, que un ser perfecto en su especie, lanzado como tal a la obtención de la perfección específica de su ser (es decir,

---

[16] Ospina, E.: *La Belleza objetiva. Revista Javeriana* (Colombia), 30 (1948), 145-157 (núm. 198).

[17] En mi artículo anterior, p. 47 nota 11, me opuse con cierta ironía a Maritain, que daba una doctrina que con la más estupenda sencillez hacía consistir la Belleza en un mezcolanza de todos los trascendentales juntos. Esto no tiene nada que ver con lo que decimos ahora: no decimos que la Belleza sea una mezcla de los tres trascendentales *juntos,* que resplandecen, sino de los tres elementos trascendentales que, integrándose uno en otro, *se refieren al sentimiento intelectual.*

teleológica) sea capaz, objetivamente considerado, de ser llamado bello.

Lo que ha sucedido, y a mi parecer (según indicaba antes aludiendo a la mezcla deplorable entre Belleza trascendental y predicamental), es que se ha afirmado "exclusivamente" lo que había sido afirmado tal vez sólo "asertivamente"; es decir, que se ha tomado este aserto "la bondad formal o perfección específica es bella" como si dijera "*solamente* hay Belleza en la perfección específica", sin tener en cuenta toda la Belleza predicamental que de mil modos puede sobreañadírsele (y aun todos los elementos subjetivos requeridos, como es que por mucha perfección objetiva que haya, si no hay en la facultad capacidad de sentir, porque su "umbral" está alto, tampoco habrá de hecho percepción predicamental o completa de Belleza).

Los clásicos griegos que tuvieron tantas veces la intuición de lo fundamental en los problemas y, por tanto, de las directrices eternas, intuyeron en sus sistemas filosóficos lo mismo que expresaron en sus mármoles: en este caso se trata de esta fuente principal de Belleza por la perfección teleológica (específica o formal) de un ser.

La cabeza de Aristóteles, de la escultura del Palacio Spada, en Roma, expresa al vivo, para el que sabe leer en el mármol con intuición contemplativa estética (que no se obtiene con mero conocimiento discursivo, científico, aunque no lo excluye, como es evidente, sino que *radicalmente* se hermana con él), contiene, decía, esta contemplación estética de los rasgos de la cabeza de Aristóteles la expresión del genio que en medio de la mayor sencillez penetra en los arcanos de la realidad, escondidos a los demás. Es decir, intuimos en unos rasgos la perfección específica, teleológica, del genio.

En aquel magnífico cuadro de Velázquez que representa a aquel bufón del palacio de Felipe IV que se ha disfrazado de Juan de Austria, ¿quién sería capaz de confundirlo realmente con D. Juan de Austria? ¿quién sería capaz de confundir sus mezquinos rasgos con los que debía de tener el vencedor de Lepanto? Hay mucha Belleza en esta tela de Velázquez es innegable; pero "otra" clase de Belleza (predicamental), no precisamente la que comentamos ahora, la que expresa encarnada toda la perfección específica o formal de un ser (fig. 1).

Un rostro "de inteligente" o que nos produce esta impresión, como la figura del auténtico Juan de Austria, posee de suyo juntamente con la expresión de una perfección teleológica o aptitud, el poder de deleitar estéticamente con la mera visión desinteresada (fig. 2). Lo mismo que en todos los casos, por ejemplo en una joven con porte sano, vigo-

roso, de colorido y formas bien definidas, ¿por qué han considerado siempre los artistas que hay de derecho la capacidad de deleitar con la visión de una aptitud teleológica a la vida, aptitud que no está por ejemplo, en la muchacha moribunda, demacrada, descoyuntada?

Podrá haber también en este último caso "otra" Belleza (y "otra" también en la "representación" que hagamos de ella; recuérdese el cuadro de Sorolla con niños afectados de parálisis infantil en sus raquíticas piernas, acompañados por Hermanos de San Juan de Dios (fig. 3) y aquel otro cuadro de Zuloaga (fig. 4) titulado "Gregorio el botero"); pero la Belleza que habrá en estos cuadros por las perfecciones sobreañadidas por el artista (contraste, representación perfecta, connaturalidad, etc.) no es este grado más radical, más fundamental de Belleza, que brota de la perfección específica de un ser, ante el que es capaz de poseer un umbral sentimental suficientemente bajo para deleitarse con su mera visión. Lo que pasa es que al no poder a veces tener el deleite de la Belleza trascendental (por nuestra pequeñez de sentimiento ante un ser "disminuído"), tendremos tal vez la visión deleitante de lo que le sobrevenga a su pequeña perfección específica por sebreañadiduras extrínsecas, accidentales o predicamentales: y de ahí pasaremos fácilmente por inadvertencia a confundir la Belleza trascendental con la predicamental.

¿Por qué nos gusta contemplar un grácil caballo de carreras, sino porque intuimos en la armonía (perfección unitaria e íntegra) de todos sus miembros la aptitud a devorar los espacios? Y ¿por qué nos gusta un percherón de Holanda, sino porque de modo enteramente opuesto al caso anterior, adivinamos en sus rasgos pesados, ineptos para la carrera, en sus gruesas patas y firme torso, el poder de su vigor, apto para el más duro trabajo de tiro? Pero cambiemos: pongamos a un caballo de carreras junto a su torso elegante, fino y alargado, las gruesas, pesadas y cortas patas del percherón; y bajo el pesadísimo cuerpo del percherón, pongamos las débiles y largas patas del caballo inglés: entonces "esta" Belleza que teníamos antes, ha desaparecido. Sobrevendrá tal vez "otra" por otros motivos, no lo niego, pero "ésta" ha desaparecido.

Son innumerables los estudios de historia del Arte que nos lo muestran y que delatan este valor de la Belleza más objetiva, la trascendental, que brota de la perfección específica o formal de un ser. Y estos hechos son los que más duramente combaten contra las estéticas subjetivistas: si hay "un" caso de Belleza objetiva de un ser que tenga en sí aquello que de derecho exige producir el placer estético (cuando haya

una facultad contemplante suficientemente dispuesta), si hay un solo caso así, esto basta para que quede en pie el problema de la Belleza objetiva y su constitutivo; esto basta para que quede rechazado radicalmente el subjetivismo total en estética.

Reduzcamos a un cuadro sinóptico las *primeras* llaves de una posible clasificación de sistemas estético [18], o mejor, de *tendencias* de metafísica de la Belleza:

Formalismo ..	1, *subjetivista*.....	Kant = formalismo trascendental.	
		Hegel = formalismo objetivado idealisticamente.	
	2, *objetivista* ...	Platón	Plotino, S. Agustín, Sto. To-
		Aristóteles ...	más = formalismo objetivo.
Empirismo	3, *subjetivista*.....	Lipps = Einfühlung	Guyau = sentimiento
		Lalo = sociologismo ..	vital.
		James = pragmatismo.	
		Croce = idealismo empírico.	
	4, *objetivista* ...	Fechner, Weber, Wundt = estética psicofísica.	

Las directrices del subjetivismo (1 y 3) aunque (como diremos en el § VI) aciertan en muchas cosas, yerran al negar este carácter plena y eminentemente objetivo que tiene lo bello, considerado en su raíz o trascendentalmente; la 4 pone una objetividad tan mísera (por ejemplo la "sección áurea" de Fechner) que no basta a dar cuenta de la Belleza objetiva de la perfección específica, y es tan vacía a nuestros ojos como las interminables discusiones sobre si la Belleza está en la forma externa o en el contenido.

No voy a extenderme más en este punto, sobre el que ya se ha dicho tanto en muchos sitios. Nos apremian todavía antes de concluir este estudio otros problemas más interesantes.

VI.—La múltiple belleza predicamental.

Y estos otros problemas son que si bien la concepción clásica que pone (según hemos recordado) la Belleza en la perfección formal o específica, dice verdad, no obstante, a mi ver, no dice "toda" la verdad; es perfectible en algo, y conviene que sea completada.

Es decir, si alguien la interpreta exagerándola y no dice que la per-

[18] Nótese que digo "primeras". No es, por tanto, que confunda a Kant con Hegel, o a Platón con Aristóteles; sé que no se habría de subdividir este cuadro, pero para el fin que ahora pretendo me basta con dar las "primeras" claves de la clasificación.

fección específica "da" Belleza, sino que "solamente" ella da Belleza, se encontrará entonces con todos los casos y ejemplos amontonados por el subjetivismo, en que un ser no es considerado bello precisamente por su perfección específica y que, sin embargo, tiene belleza como en los cuadros mencionados.

El psicologismo, y en general todo empirismo, ya se ha encargado bastante de poner de relieve esta realidad.

Comprendo que a un ramo de rosas frescas se lo llame hermoso. Al que lo mire sin prejuicio y con la simpatía contemplativa que dispone a la vibración sentimental, con todo derecho y conexión causal le produce el placer estético, si tiene suficientemente afinada su agudeza de sentimiento. Pero una cosa es que el ramo de rosas frescas tenga "en cuanto tal" Belleza y otra es decir que *sólo él* la tendrá. Un ramo de rosas lacias no tendrá "aquella" Belleza. De acuerdo. Pero ¿ninguna? ¿Por qué no tendrá ninguna?

Si se ha identificado "toda" Belleza con la trascendental, ya no cabe otro sitio para otra clase de Belleza; y de aquí la doble reacción: o bien la reacción exagerada de negar toda *objetividad* al sentimiento de Belleza que tiene un poeta ante el ramo de flores lacias, que tenía un romántico de principios de siglo XIX ante las ruinas, un pintor holandés ante los árboles desnudos de otoño y el cielo gris, o bien, si no se incurre en la exageración de negar *toda objetividad* a estos sentimientos de Belleza, se produce lo que es la otra reacción, exagerada también en sentido opuesto, que es la de negar que la Belleza *consista radicalmente en la perfección específica y teleológica,* es decir, en su armónica multiplicidad unitaria, según los clásicos, pues precisamente en estos casos y otros más acentuados que podrían alegarse no aparece precisamente la plenitud de la perfección específica; y con ello se entregan a un puro subjetivismo estético, estéril y bajo.

Entre ambas reacciones extremosas puede caber un justo medio: reconocer que la perfección objetiva, por ejemplo del rostro de Santa Teresa de Jesús, representado por Bernini, es el elemento óntico de la Belleza trascendental; pero explicar además que junto a esta fuente caben muchas otras de Belleza predicamental.

Y ¿cómo se explicaría?

Desde luego en Metafísica decimos que todo accidente (físico o lógico) que por sobreañadirse al ente (esto es, a lo que compete al ser en cuanto ser) aumenta su comprensión disminuyendo su extensión, ya no convendrá al ser como ser, sino como a "tal" ser, lo cual equivale a

decir que nos lleva a una noción predicamental colocada en uno de los predicamentos o categorías. Ahora bien, así como son muchos los accidentes que coartan la trascendentalidad del ser en su unidad, verdad y bondad (nueve géneros supremos de ellos, además de la substancia, señala Aristóteles), ¿no serán también muchas las nociones accidentales que podrán derivarnos hacia la percepción deleitosa de una Belleza predicamental, hacia una claridad, una integridad, una armonía, que no convengan a todos los seres solamente por ser, es decir, que no sean precisamente las que les convienen por su forma específica (pues esta se encuentra siempre en cada ser), sino sobreañadidas accidentalmente?

Desde luego la connotación extrínseca o relación que ya en el estudio anterior llamamos de "Belleza por connaturalidad", es una nueva armonía objetiva que pudiera no estar, pero que a veces se añade al objeto representado, es decir, se le añade el hecho ocasional, accidental, de que "ahora" esté concordante con nuestro estado anímico: si estamos gozosos, coincide con nosotros el objeto que expresa gozo, como un almendro en plena floración primaveral; si estamos tristes, sintetiza con nosotros un sauce llorón o la figura alargada de los cipreses, como por ejemplo en la pintura "La isla de los muertos", de Arnoldo Böcklein: ambos nos parecerán bellos con toda razón, tanto el almendro como el ciprés (o sauce), y no meramente por su Belleza específica, sino además por otro factor ocasional. Esta Belleza objetiva sobreañadida, que no será meramente el descubrimiento de una idea (o perfección), encarnada en un ser, será percibida por nosotros y nos deleitará: será algo accidental, pero ¡objetivo!.

Y además de esta Belleza *por connaturalidad* hay otros accidentes (más intrínsecos todavía al objeto) y que al añadírsele le dan otra perfección que no es precisamente la suya específica o formal, y que determinan una fuente de Belleza. "El hombre del casco" o el "Hombre con la armadura", de Rembrandt, tiene una gran Belleza; pero si el artista de Leyde, jugando con su típico fondo oscuro, proyecta un dayo de *luz* sobre el reluciente casco, que contrasta con el fondo oscuro, adquiere el objeto una nueva determinación accidental, pero que da al todo "otra perfección *de conjunto*" (diríamos en Metafísica "per accidens") distinta de la mera perfección específica (o "per se"), y esta nueva unidad, esta nueva integridad, esta nueva claridad o manifestación de su íntima armonía accidental, con todo derecho exige una nueva o mayor vibración sentimental en igualdad de otras circunstancias:

diremos que la pintura así representada es más bella que el mero dibujo al lápiz del perfil.

Y lo mismo todo *colorido* y todo *contraste* pueden de suyo dar mayor Belleza, como también la *figura* externa, la *multitud* armoniosa, el *tamaño* conveniente, el *marco*, y también la perfección misma con que se *reproduce* o representa un objeto [19], en todo lo cual y en otros elementos semejantes cabe toda la teoría de la Belleza del arte, que comprenderá y justificará desde el soberano y precioso candor de los pintores renacentistas italianos hasta los grotescos desgarros y desazonados contrastes de un capricho de Goya.

Sentado a mi mesa de trabajo miro el campo por la ventana entreabierta: el campo está verde como una alfombra. Son los trigales que ya han brotado. ¡Qué perfección tan unitaria y teleológica, qué verdad tan grande descubro en este vigor de vida, sin ni pensar reflejamente que hay perfección, que es unitaria, que es teleológica, que es vigor de vida! Pero intuitivamente los percibo, me doy cuenta, y este conocimiento tan especial me deleita. No quiero decir que este conocimiento contemplativo sea *irreductible* con el conceptual: al revés, en sus raíces se unen, no tiene nada de irracional; pero a nuestro nivel humano, así como se nos da poco a poco el ser, con su unidad, luego con su verdad, luego con su bondad, también se nos da poco a poco con su Belleza. Percibo pues, y me deleita, la formidable perfección específica que hay en este trigal verdegueante: no se desmiente a sí misma, se manifiesta hasta en los gráciles movimientos al impulso del viento que lo balancea. El campo es en sí mismo bello, diga lo que quiera Croce: hay aquí una Belleza formal, algo que exige a un espíritu normal, cualquiera que sea (con tal que posea la suficiente capacidad sentimental), producirle sentimiento de Belleza, del mismo modo que exige ser inteligible o apetecible.

Pero si además un rayo de sol rasga el cielo nuboso e ilumina una pequeña parcela del paisaje, concentrándose sobre el flanco del campo y dejando oscuro el resto, esta luz y este colorido contrastados, aumentarán su Belleza objetiva con una nueva perfección sobreañadida accidentalmente. Si además este campo contrasta con los pinares que en términos lejanos lo ciñen, adquirirá un conjunto de visión serena

---

19 "Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesente; rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dixit: Ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas" (I°, q. 39, a. 8 ad 2). Aunque el demonio sea feo, dice en algún sitio Santo Tomás, puede ser hermosa su perfecta representación, es decir, la *representación;* por serlo, importa elementos de perfección (y, por tanto, de Belleza).

y apacible, que eleva al espíritu. Si además le doy realce encuadrándolo con el marco mismo de mi ventana, hay entonces otros tantos elementos de Belleza que dan al todo una armonía, una integridad, una claridad del todo accidentalmente sobreañadidas.

Por esto precisamente no he llamado a la Belleza "Bonum delectans", sino "Verum delectans": no solamente para no confundir la delectación propia del apetito tendentivo con la del sentimiento intelectual (a lo cual se prestaría el uso de la palabra "bonum"), sino también porque es la *visión* o *contemplación,* quien puede de suyo descubrir la expresión del objeto, digamos su inteligibilidad o verdad, a través de cualesquiera perfecciones accidentales, o por lo menos a través de *cualquier* perfección específica (*de suyo,* a través de cualquiera...), no precisamente el "bonum" específico de un ser, sino como decía a través de cualquier perfección específica, que *nunca faltará del todo,* pues así como es imposible que haya un ser sin ninguna bondad o verdad trascendentales, también es imposible que haya un ser sin ninguna perfección cognoscible, aprehensible por la visión contemplativa, es decir, sin ninguna Belleza.

Agudamente lo expresa aquel texto que lleva el nombre de Santo Tomás: *Nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propiam formam* [20]. Por esto, así como decimos en Metafísica que no existen la maldad y la fealdad ontológicas o trascendentales, sino que toda maldad y fealdad son de orden predicamental, del mismo modo no existe la fealdad trascendental, sino sólo predicamentalmente, es decir, para el exiguo umbral perceptivo de nuestras pobres facultades. Ante Dios toda brizna de hierba, todo átomo que tiembla perdido en un mar de materia, contiene una verdad inmensa (que nuestras ciencias apenas descubren en una pequeña parte), contienen una inmensa perfección entitativa y accidental: a sus ojos, "vidit Deus quod essent bona", y podríamos añadir: "vidit Deus quod essent puchra" [21].

San Agustín, que en esto coincide también con la orientación neoplatónica, ve la Belleza en todo ser, pues todo ser tiene por lo menos

---

[20] *In librum B. Dionysii de Divinis Nominibus. Commentaria,* cap. IV, lect. 5 (cita tomada del artículo antes mencionado de Eduardo Ospina, p. 156).

[21] Es de notar cuán pronto el niño asocia la noción de lo bello y bueno en las acciones morales; para él, mentir, pegar, desobedecer, es "feo", y es además malo. Luego descubre la Belleza accidental o predicamental más inmediatas al orden físico de los sentidos: un color chillón, que es un excitante fuerte, como corresponde a su agudeza poco desarrollada. Más tarde, la obra de arte. Mucho más tarde, la belleza de la naturaleza y, por último, se dará cuenta refleja de los factores por connaturalidad.

el minimum de la armonía por la que "es": es preciso que "etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem. *Qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt*" [22]. En todos los seres creados por Dios hay orden, medida y Belleza: "ubi haec tria sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est" [23].

Por esto decíamos que así como no puede haber ningún ser esencialmente malo (porque la maldad o privación requiere estar radicada en un ser positivo y, por tanto, en cuanto tal bueno en este respecto), del mismo modo no habrá ningún ser trascendentalmente feo. "La maldad" no será bondad, ciertamente; pero "lo malo" puede contener (y por tanto ser) bueno bajo otros respectos. La fealdad no será Belleza, ciertamente; pero el ser feo puede a la vez ser bello, por lo menos por razón de que hasta quitándole mucha perfección accidental, y mermándole en su integridad específica o perfección esencial, aun así conservará siempre (mientras exista como "algo") aquella esencia sin la que ni "sería"; pero además porque la misma disconveniencia, torpeza o fealdad parciales pueden ser de rechazo (*per accidens*, diríamos en Metafísica) ocasión a que por contraste cobren más realce otras aptitudes, otras connotaciones e intenciones intrínsecas, que no hubiéramos advertido, o que no hubieran sobrevenido. ¿Quién va a negar Belleza al himno blasfemo y malo que Carducci dedicó a Satanás, pero que como expresión literaria tiene, no obstante, tanto de hermoso?

La desgracia está en que los hombres a veces no jerarquizamos, y por buscar una Belleza que denota una perfección de orden inferior, perdemos una perfección mayor, cuya Belleza o no habíamos advertido o bien ocasionalmente no podemos sentir. Pero siempre queda en nosotros, latente o manifiesto, el supremo anhelo de buscar Aquel en quien converjan y se identifiquen plenamente con la plenitud del Ser, la plenitud de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza.

---

[22] S. Augustinus: *De musica*, lb. 6, c. 17, n. 56 (M. L., t. 32, col. 1191)

[23] S. Augustinus: *De natura boni*, c. 3 y c. 30; cap. 36 ve en todas las hierbas su modo, su Belleza y su orden, que no dejará de alabar quien directamente las considere como es debido: "Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt", *De vera religione*, cap. 41, n. 77.

VII.—Las categorías supremas de belleza predicamental.

Aristóteles se pregunta cuántos predicados podemos atribuir a un objeto, por ejemplo a Sócrates, que sale del teatro: no pretende enumerarlos todos (son un sinfín), sino *los supremos*, los *irreductibles formalmente* entre sí. Y nos da entonces diez categorías supremas. Podemos decir de Sócrates que es "substancial", que es "cuánto", que es "referido", que es "cuál", "agente", "paciente", "locado", "temporal", "colocado" y "ataviado". Bien; estas son las categorías supremas del ser como *verdadero*, es decir, como referido al entendimiento por la ciencia filosófica; pero ¿cuáles son las categorías *supremas*, formalmente irreductibles entre sí, del ser *como bello*, es decir, como referible al entendimiento que lo contempla? En otras palabras: ¿cuáles son las categorías supremas de la Belleza predicamental?

A veces se han descrito los componentes estéticos propios de *una* categoría de seres, por ejemplo: del paisaje [24]; pero ¿quién ha dado como Aristóteles una tabla completa de las categorías supremas e irreductibles de toda Belleza predicamental? Nadie, que yo sepa. Y sin embargo su investigación sería sumamente interesante, entre otras cosas porque condiciona toda la Filosofía del Arte, y además por su aspecto especulativo.

Yo no me atrevo a emprender este trabajo, por ahora superior a mis fuerzas; pero ¿no habría algún filósofo que aplicando los eternos métodos de la filosofía perenne a la éstética pudiese dárnosla?

VIII.—Resumen y conclusión.

Si volvemos los ojos atrás, hacia el camino que hemos recorrido, para recoger en unos pocos enunciados lo más capital de nuestro estudio, podremos trazar un resumen de algunos rasgos más salientes.

Hemos observado que cada noción trascendental brotaba de la anterior y la contenía; por eso de la noción de ser pasamos a la unidad, de ahí a la verdad; de ésta a la bondad; y nos preguntamos: ¿no habría que seguir este proceso y llegar de la bondad o perfección a la Belleza? La verdad no es la unidad, ciertamente, pero brota de ella, porque

---

[24] Sánchez de Munian, J. M.: *Estética del paisaje natural*. Madrid, 1945. (Publicaciones Arbor, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.)

si el ser es "uno" de modo que exija ser lo que es, excluyendo la contradicción de ser a la vez otro y nada, entonces tiene esta inteligibilidad, es capaz de terminar la intelección (cosa que no pasa en el ser de razón o contradictorio, que por ser no-uno no es verdadero). Del mismo modo la bondad no es la verdad, pero brota de ella. Por fin la Belleza trascendental no será la "mera "bondad, pero brotará inmediatamente de ella (y en este sentido "*in re* idem sunt").

Corroboramos esta deducción *a priori*, en primer lugar con la coincidencia de esta concepción con las definiciones que nos da toda la tradición de estetas, a partir de Platón, que de un modo u otro, más o menos expresamente, ven que la integridad, claridad y orden (Aristóteles) contienen los elementos de la bondad (Platón) que con todo derecho provocan el placer estético al que contempla por la armonía unitaria y teleológica de la perfección formal o idea realizada en los seres (Plotino). Y en segundo lugar lo corroboramos con las pruebas de experiencia, contra las que chocarán siempre los subjetivistas en estética: una gran perfección objetiva tiene más derecho a provocar con su plenitud la vibración sentimental del contemplador (diga lo quiera, por ejemplo, Croce) que si en igualdad de circunstancias subjetivas esta perfección no estuviese.

Pero de ahí hemos pasado a lo que creemos ser el núcleo fundamental del aserto: creemos que se echa mucha luz sobre la metafísica de la Belleza si se hace a propósito de la Belleza lo mismo que ya es tan conocido a propósito del ser, unidad, verdad y bondad; esto es, distinguir bien entre la Belleza trascendental (que convendrá a todo ser sólo por ser, y que será como la raíz última de las demás) y la Belleza predicamental; y además precisar bien cuál es el constitutivo de cada una.

Por no hacerlo se han encontrado los estetas empíricos psicologistas que o bien había que negar la objetividad de la Belleza de los seres "feos", o que no encajaba esta objetividad con la concepción clásica de perfección específica, formal, que nosotros hemos llamado "contenido objetivo de la Belleza trascendental".

A todo ser, por ser, le convendrá una inmensa perfección y verdad, capaces de suyo de complacer al entendimiento que infinitamente las penetre; y a los hombres los llevará tanto más lejos, cuanto más agudicen su finura sentimental o estética y la preserven de desviaciones. Pero, además, a toda esencia se añaden muchos accidentes, como el colorido, la luz, la forma externa, la armonía con otro, etc., que aun teniendo cada uno su propia perfección esencial, le "sobrevienen" (acci-

dunt). Y entre éstos está la coincidencia accidental de que sintonicen con las disposiciones actuales del sujeto que hemos llamado armonía, propia de la Belleza por connaturalidad.

Precisamente porque la definición de Belleza ha de convenir tanto a la perfección específica como a la accidental, tanto por razón de integridad como de la armonía y claridad que también la constituyen, es decir, tanto a la Belleza trascendental como a la predicamental, hemos llamado a la Belleza "verum delectans" [25].

Hemos llegado con esto al término de nuestra investigación: quede para otro investigador o para otra ocasión formular la tabla de las categorías supremas de la Belleza predicamental.

Lo dicho nos basta para poder atribuir cierto grado de Belleza a todo ser, con tal que su integridad esencial sea contemplada no desde un ángulo mezquino, sino desde el que penetra la inmensa perfección que esta oculta en todo ser, sólo por ser. Y creemos que nos basta también esto para poder en parte aunar dos tendencias opuestas, la clásica, que pone la Belleza en la perfección esencial (Belleza trascendental la hemos llamado aquí) y la posterior, que niega la objetividad de la Belleza por razón de no encontrar la aplicación de la anterior definición a los casos diversísimos de otros objetos bellos: pero que quedaría con la parte de satisfacción que legítimamente le corresponde (y evitaría en cuanto a lo demás su desviación), si se reconociese que efectivamente hay otras fuentes de Belleza, todas las de Belleza predicamental, que no obstante son también objetivas, en medio de su más aparente subjetividad.

Lo único que hay que evitar es la desviación del sentimiento estético, que en el orden predicamental finge el no-ser bello, como si fuese ser bello, del mismo modo que podemos apetecer el mal bajo especie de bien, o entender el no-ser bajo el fundamento encubierto por la contradicción formal del ser de razón.

Baudelaire sometió su inmensa capacidad de goce estético a esta distorsión:

> ¡Cómo me gustarías, noche, sin tus estrellas,
> cuyos fulgores tienen un hablar conocido!
> Pues *busco lo vacío y lo entenebrecido*. ...

[25] Del mismo modo que no llamamos a la verdad "unitas intelligibilis", sino "intelligibilitas", a pesar de que, según lo anteriormente dicho, ésta brota de la unidad. Y lo mismo sucede con la bondad, que no es llamada "veritas appetibilis", a pesar de que "radicalmente" la *constituye*. Nótese: el conocimiento *actual* (no hablo de la verdad o inteligibilidad trascendental que constituye radicalmente y como parte la bondad) no es más que un requisito (no constitutivo) de la apetición que va directamente al ser; en cambio, el sentimiento estético es "la misma visión" deleitante.

Este era el objeto de su *Obsesión*, en el que no falta ciertamente Belleza (como tampoco falta nunca del todo algo de verdad y de bondad); pero encierra una actitud desviada, que equivale a una degradación, a bajar de la grada suprema en que está el hombre, encerrándolo en un nivel más bajo. Es siempre la tragedia del hombre, que lo mismo que en sus ideas se manifiesta en su arte. Buen testimonio, ciertas obras de arte contemporáneas.

Novalis nos invita al revés, a la ascensión hacia la luz, en oposición a Baudelaire, que buscaba lo vacío y lo entenebrecido.

Vida de luz, ¡cuán presto tú disipas,
la vacua obscuridad sin fundamento!

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

EL ENTE EXISTENCIAL Y EL ENTE EXISTENTIVO CON RELACION AL OBJETO DE LA METAFISICA *

I.—Inova et vetera.

Disputan los autores escolásticos si el ente de los existencialistas puede ser o no considerado objeto de la Metafísica General, según la idea que de esta ciencia tiene la filosofía tradicional escolástica. Las razones en pro y en contra aparecen en las monografías de exposición y crítica de las nuevas doctrinas filosóficas, que son agrupadas bajo el nombre genérico de existencialismo, en las controversias a que dan lugar ciertas corrientes y concepciones teológicas nuevas y llamativas, en el aprecio y calificación de los argumentos antiguos y modernos para la demostración de la existencia de Dios, en las discusiones acerca de la relación del dogma revelado y las llamadas fórmulas filosóficas para su exposición y para la defensa de su credibilidad. En España la controversia tomó plaza en la Semana Teológica de septiembre del año 1949, y sigue actualizada por la opinión de escritores que, profesándose sinceramente católicos, juzgan menos apta o no suficiente la filosofía esencialista, elaborada por la abstracción y el raciocinio, para fundamentar las convicciones religiosas y legitimar los principios éticos de un modo eficaz, vital y humano.

Esta marejada, que no dejará de ser fecunda, no es un hecho insólito en la historia del pensamiento colectivo humano. La irrupción o la presencia relevante de una nueva corriente doctrinal poderosa en el mundo social de las ideas, o sea en su exposición y divulgación amplias mediante la cátedra, la tribuna o la revista, suele producir dos fenómenos bien conocidos por los historiadores de los sistemas. Elementalmente se reducen al movimiento de adhesión y al de repulsión. Ambos pueden provenir de reacciones instintivas o de actitudes y propósitos juiciosos, críticos y ponderados.

* Compuesto y recibido en la Redacción el presente artículo varias semanas antes de aparecer la encíclica *Humani generis*, el contenido del mismo adquiere ahora nueva actualidad, pues viene a ser una concreción y demostración filosófica pormenorizada de las afirmaciones generales que en el importante documento pontificio se hacen acerca de la posición de la doctrina católica escolástica frente a la metafísica existencialista.

Instintivamente lo que existe reacciona contra lo que aparece y lo caduco contra lo moderno, como las olas rotas en el acantilado estorban a las que avanzan henchidas y jóvenes. El ser puramente instintiva esta manera de conducirse la hace fácilmente ironizable [1].

Pero también puede dar ocasión a un sano humorismo ducho y experimentado el entusiasmo—en la juventud instintivo y temperamental—de los que creen que "lo nuevo" trae la solución total de los problemas y el arrumbamiento de todas las construcciones del pasado [2].

La adhesión irreflexiva y legítima nace de que, el que la presta, ha descubierto previamente en un examen sereno, intelectual, un conjunto de verdades que merece su incorporación al acerbo poseído de antiguo por los hombres prudentes, unos chispazos de luz intensa que aportan soluciones a problemas hasta entonces oscuros. Tal fué el caso del aristotelismo de Santo Tomás cuando las traducciones de las obras del Estagirita iban llegando a las universidades europeas.

Asimismo, la repulsa razonada hacia las doctrinas de nueva creación es consecuencia de un examen crítico que ha encontrado en ellas errores fundamentales o una proporción tan considerable y peligrosa de error

---

[1] Refiriéndose a esta conducta frente al existencialismo, una escritora francesa, SIMONE DE BEAUVOIR ha compuesto un ensayo leve, cuyo mismo título, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, pretende ser una acusación burlesca contra la gravedad de la "sabiduría" tradicional y su oposición a la renovadora filosofía existencialista. Es posible que, con la lectura del opúsculo, en el ánimo del lector la ironía cambie de rumbo y recaiga sobre la fe excesiva e ingenua en la originalidad y promesas del existencialismo.

[2] Espectáculo pintoresco, que cada cual podrá comprobar por sí mismo, es el que ofrece el conjunto de los comienzos, introducciones o primeras páginas de las grandes obras "renovadoras" escritas por la mayor parte de los célebres filósofos extraescolásticos desde el Renacimiento hasta nuestros días: Francisco Sánchez, Descartes, Hume, Kant, Dilthey, Schopenhauer, Husserl, y otros muchos que harían la lista interminable. Todos ellos lamentan los profundos desvaríos de los filósofos de las pasadas generaciones, su desatino al dejar intacto el problema que precisamente más interesaba resolver, la ineptitud de sus métodos, lo contradictorio de sus teorías. Es típico el caso de Heidegger, que empieza su *Sein und Zeit* afirmando nada menos que el verdadero y auténtico problema del ser todavía no ha sido planteado, de donde deduce que la Metafísica está aún por hacer. Ya Chesterton satirizó esta recíproca y sucesiva desvalorización de la heterodoxia.

Y junto al menosprecio hacia la obra de los demás, la afirmación, harto osada, temerariamente prometedora, de que el propio autor va a ser el que enderece los pasos de la pobre inteligencia humana descarriada.

Al lado de esto resultan conmovedoras las palabras con que Santo Tomás da comienzo a su *Summa Theologica*: "Quia Catholicae veritatis Doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I ad Corint. 3.: *Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi non escam*) propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium."

La única crítica que hace de otros autores es desde el punto de vista de la utilidad didáctica de los estudiantes: "Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in iis, quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri..."

junto a unos fragmentos tan insignificantes de aciertos que merece la reprobación del conjunto. Así se procedió en la condenación del modernismo pronunciada por la Iglesia después de una inducción y acopio cuidadosos de los errores albergados en los escritores de quienes todavía vivían y actuaban en el recinto jurídico de la Iglesia y de una inteligente sistematización de todos esos errores [3].

Pero, a la vez que estas reacciones bien delimitadas de signo contrario, se da un hecho, más delgado y escurridizo a la consideración del historiador, consistente en el influjo mutuo que en la misma controversia se ejercen los idearios opuestos. Influjos con frecuencia de terminología, de método, de temática, no raras veces de puntos de mira, y en algunos casos de coincidencias teóricas que pueden producir una fusión y dar origen a una doctrina ecléctica, a veces depurada y aceptable, a veces contaminada. Es la ley de todas las luchas y conflagraciones, que, en fin de cuentas, son una relación entre las partes contendientes, un contacto en el que cada luchador siente el aliento, el esfuerzo y el palpitar de la vida del adversario.

En la convivencia y sucesión de las escuelas filosóficas hay sistemas que son más difícilmente fusionables con los opuestos. Tiempo le ha costado al agnosticismo kantiano penetrar más o menos furtivamente en los reales de la filosofía tradicional. Pero, por fin, de la controversia entre el realismo y el idealismo trascendental nació la filosofía de la acción, el tradicionalismo filosófico y la apologética sentimental. Y hasta hubo quien, como Maréchal, pareció a veces propugnar un kantismo escolastizable.

El complejo de actitudes filosóficas que se conoce con el nombre de existencialismo fué desde el principio mucho más apto para ser recibido y hasta festejado entre los muchos que no querían renunciar a los principios y dogmas de la filosofía y teología tradicionales y se sentían atraídos por la analítica existencial, que es, en realidad, la gran sugestión de la nueva filosofía.

---

[3] Aquí es oportuno notar que muchas veces los doctores y hombres de estudio de la Iglesia, al examinar concienzudamente las doctrinas falsas o peligrosas, en orden a preparar el dictamen oficial exacto de la Santa Sede sobre ellas, han sabido tan ajustadamente encuadrarlas en su marco histórico e ideológico, reducirlas tan certeramente a sus principios y señalar con tal precisión sus peculiaridades, que las han dotado de una claridad de expresión, unidad y sistematización cual no habían logrado proporcionarles ninguno de sus autores. Ejemplo clásico en esto se dió en la condenación del mencionado modernismo. La encíclica *Pascendi*, el decreto *Lamentabili* y la fórmula del juramento antimodesnístico atinaron a exhibir el volumen y la silueta de aquella masa de errores con una organización de elementos y una visibilidad de líneas que pudieron causar la admiración de los propios modernistas.

Por lo pronto, el existencialismo no se presentaba negando principios y combatiendo dogmas consagrados. Propiamente lo más original y característico del existencialismo consiste en escoger nuevos puntos de partida y propugnar métodos insólitos de investigación filosófica. El existencialismo, al menos hasta ahora, no es más que un conjunto de métodos o, cuando mucho, una metodología nueva [4]. Hasta la fecha apenas se puede hablar de una dogmática peculiar existencialista.

Sin embargo, el existencialismo propugna la construcción de una metafísica y trabaja por la elaboración de una teoría del ser. Y este punto es el que merece de una manera especial ser enfocado críticamente, tanto más cuanto que la teoría del ser ha sido una de las zonas de tangencia y penetración entre los existencialistas fieles al catolicismo y los escolásticos simpatizantes con el existencialismo,. Ya hemos indicado que este fué el punto concreto del existencialismo y la filosofía tradicional que mereció ser tratado en una de las Semanas Teológicas celebradas en Madrid.

II.—La teoría del ser en la filosofía existencialista.

El existencialismo es una filosofía o, si no se quiere tanto, un "pensar" o un "pensado" genuinamente alemán. Es germano por sus orígenes, su génesis, su contenido y su espíritu. Consiguientemente habría de aspirar a tener una metafísica, porque el pensamiento alemán no hace nada sin metafísica. O arranca de una base metafísica o, si ha descubierto una ley o creado una teoría sobre una cuestión particular psicológica, matemática, astronómica, estética o política, no tarda en poner manos a la obra para dotarla de todo un andamiaje metafisico que sepulte sus vigas y postes en alguna honda teoría del ser y del conocer. Fuera de Alemania el existencialismo se ha contraído comúnmente a la fenomenología de lo contingente o a las combinaciones eclécticas. Esto explica que el existencialismo extragermano se haya hecho espectacular y hasta comerciable e injerible en forma de manjares y libaciones. Las novelas, el teatro y los cabarets existencialistas son la excrescencia córnea de una filosofía teutona.

Ya hemos dicho que todavia no es posible hablar de una dogmática existencialista. Pero tan deseoso está de metafísica el existencialismo originario alemán, que su más ilustre y original representante, Heideg-

[4] S. Cuesta: *Ontología*, theses IV, XII, XLIV. También Roquer en el prólogo de la obra de T. Haecker *La joroba de Kierkegaard*, traducción de García Yebra. Biblioteca del Pensamiento Actual. Madrid. Casi lo mismo se puede decir de la filosofía de los valores.

ger, ha rechazado repetidas veces el nombre de existencialista por parecerle que tal calificativo significaba una renuncia a la metafísica. Aun podemos decir más, si tenemos en cuenta la dirección, hasta ahora interceptada, de las ideas de Heidegger, divergente en cierto modo de la dirección de las ideas de Jaspers: el existencialismo quiere consistir formalmente en una metafísica, quiere ser él mismo la verdadera, la perfecta metafísica. Y como la misión de la verdadera metafísica, en sentir de los existencialistas, que en esto siguen las huellas de Husserl, es la conquista de la idea pura del ser, el centro de las preocupaciones genuinamente existencialistas es el ser, y la meta del caminar, desde el ente concreto y existente, desde el *Dasein*, a través de la analítica existencial, es la intuición del ser puro.

No nos detendremos en estas páginas a fijar—o tratar de fijar—con exactitud la idea de los existencialistas, ni aun la de Heidegger, que es en esta cuestión la más interesante y representativa, sobre el ser como contrapuesto o distinto del ente. Lo haremos, Dios mediante, en otro artículo por considerar que con ello prestamos un servicio a la claridad en la exposición e inteligencia del existencialismo y a su cotejo con la metafísica escolástica [5]. Bastará por ahora indicar que el ser puro (Sein) de los existencialistas germanos, y en su tanto los datos que resultan de las reducciones eidéticas de Husserl, aparecen muy asemejables a la "forma" del ser, o sea al elemento esencial, formalmente determinante de las cosas, según la concepción escolástica. Esa forma es lo que hace que una cosa sea lo que es. Tratándose de grupos genéricos o específicos de cosas, la forma es lo que determina el género o la especie. Tratándose del ser puro como determinante de los entes o como elemento absoluto de los mismos, el *Sein* puede ser tomado como la forma del ente escolástico, o sea como aquello por lo cual el ente es ente. En efecto, los escolásticos en ciertas cuestiones más finas y sutiles de la Ontología consideran al ente como un concreto (universalísimo y trascendente, pero,

---

[5] A nuestro entender, uno de los que más se han acercado a dar el matiz diferencial exacto entre los diversos términos del léxico existencialista, en los que entran en juego las ideas de ser, existir, ente, etc., ha sido ALBERTO WAGNER DE REYNA en su obrita *La Ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. No obstante, creemos que hubiera esclarecido más la cuestión si se hubiera ayudado de la distinción escolástica entre "forma" y "concreto" (singular o universal), que nosotros utilizamos en el texto de este artículo. Juzgamos también que si el propio Heidegger hubiera tenido presente esta distinción escolástica que, ciertamente, es sutilísima (distinctio inter subiectum entis ut sic et formam entis ut sic), su teoría del ser como problema peculiar de la metafísica estaría fundada sobre bases más absolutas y objetivas y ofrecería menos blanco a las acusaciones de relativismo, empirismo y agnosticismo. V. también R. CEÑAL en la nota *Un nuevo escrito de Heidegger* en la revista PENSAMIENTO, 20 (1949), 473-485.

al fin y al cabo, concreto) que tiene una forma, que es lo que hace que sea ente. Esta forma es la existencia tomada en un plano puro y abstracto, es decir, en cuanto carece de toda determinación y en cuanto prescinde de actualidad o pura posibilidad. En otras palabras: la forma o esencia del ente en cuanto tal es la aptitud para existir, prescindiendo de que real y actualmente exista o de que sea meramente posible. Así, pues, tendríamos que, según la terminología existencialista germana, el ser puro (*rein-Sein*) sería la esencia del ente en cuanto ente puro, la existencia abstraída de actualidad o pura posibilidad: el ente (*Dasein*) sería el sujeto de esa forma, el ente no solamente particularizado o singularizado, sino también actualmente existente; el *Sosein* sería el ente determinado con determinaciones intrínsecas, y el *In-der-Welt-sein* el ente plenamente circunstanciado [6].

Claro es que habría que aquilatar aún más los conceptos para percibir, dibujadas con toda nitidez, las coincidencias y discrepancias entre la teoría existencialista del ser y la teoría escolástica. Ya hemos dicho que lo dejamos para otra ocasión. Los elementos que hemos aportado son suficientes para ventilar el asunto del ente existencialista en su relación con el objeto de la metafísica.

Enfocando directa y preferentemente nuestro trabajo a la discusión entre los escolásticos sobre este punto, no nos preocuparemos de hacer la crítica del pensamiento existencialista acerca del objeto de la metafísica. Acaso ese juicio o dictamen se pueda deducir indirectamente de lo que digamos; pero aquí únicamente pretendemos fijar en sus justos

[6] Por eso nos parece imperfecta, desde el punto de vista de la concepción escolástica y aun desde el pensamiento de Heidegger, la explicación de WAGNER DE REYNA: "Si pasamos ahora a Heidegger, encontramos que frente al ente—realizado en la actualidad—tenemos el ser que lo condiciona y carece de actualidad. Si nos quisiéramos expresar en términos escolásticos, utilizándolos en el sentido tradicional, diríamos: el ente tiene existencia, el ser carece de ella. El ser (en sentido heideggeriano) tiene, pues, esto de común con las esencias de Husserl: su no existencia", o. c., pp. 32-33.

A nuestro entender, ni según la teoría escolástica, ni según la mente de Heidegger, el ser condiciona al ente, sino que es su forma, su esencia. Heidegger en su *Sein und Zeit* desarrolla el tratado de la investigación del *Sein des Dasein* considerando que el *Sein* es constitutivo del *Dasein*. La misma idea anima a su otra obra, *Was ist Metaphysik?* El *Dasein* es el punto de apoyo y de partida para la captación de una plena realidad: el *Sein*. Y aunque Heidegger reproche a la metafísica tradicional su incorregible adherencia al *Dasein* en el prólogo *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* a la última edición de la obra mencionada, él propugna la tendencia y el conato por la captación de la esencia pura del ente: el ser.

Tampoco se puede decir que el ente tiene existencia o actualidad y el ser carece de ella. El ser, si se toma la palabra en el sentido de universalísimo concreto y trascendente, dice esencialmente existencia, aunque prescinda de su actualidad o pura posibilidad, o sea, dice esencialmente aptitud para existir. Si se toma como forma o acto (el "esse" latino de los escolásticos) es la misma existencia realizada o posible. Y juzgamos como muy probable que esa es también la interpretación que ha de dar al pensamiento de Heidegger en lo referente a la relación entre el ser y la existencia.

límites, desde el punto de vista de la teoría escolástica del ente, y de su manera de concebir el objeto y contenido de la *Philosophia Prima* o Metafísica General, el valor que para esta ciencia universal y abstracta puede tener el ente existencialista. Juzgamos que en la controversia, tal como se plantea entre los escolásticos, sucede, como en tantísimas otras, que todos tienen parte de razón y, en cuanto disputantes, ninguno la tiene del todo.

O quizá, hablando de un modo que no por más benévolo y optimista es menos exacto, que en el fondo todos tienen razón, y que lo que se requiere para una recíproca inteligencia y acuerdo es una buena aclaración de los términos.

El ente existencial y el ente existentivo [7].

La primera precaución que hay que tomar para plantear debidamente el problema es utilizar la distinción que hace la mayor parte de los existencialistas entre el ser puro (el *Sein* de Heidegger), el ente existencial y el ente existentivo. Si, según las nociones que hemos expuesto más arriba, tomamos el ser puro, especialmente tal como le concibe Heidegger o como lo busca cual resultado o remate de su análisis existencial [8] no habría inconveniente mayor en afirmar que el ser de los existencialistas es el objeto de la Metafísica General. Pero no es este el concepto en torno al cual se agita la controversia de los escolásticos. En tal caso la controversia no tendría razón de ser. Ese ser puro está todavía fuera de la temática efectivamente desarrollada por el existencialismo, sea porque los que siguen la dirección de Jaspers renuncian a la conquista de esa idea (Heidegger habla del Sinn von Sein y del Begriff "Sein") como empresa estéril o imposible, sea porque los que siguen la dirección de Heidegger aún esperan la construcción de la metafísica que habría de alzarse sobre la analítica existencial desarrollada por el autor del

---

[7] En nuestra obra latina *Ontología*, thesis 6, pp. 63-64, hemos rechazado la distinción que hace García Morente (*Fundamentos de Filosofía*, p. 337) entre "ser" y "ente", suponiendo que ambos términos se tomen sustantivados, como hay que tomarlos en castellano (salvo cuando "ser" se toma como verbo). En tal sentido lo mismo significa un ente que un ser. Mas en el presente artículo, para acomodarnos a la terminología existencialista y para mayor precisión y claridad en la cuestión que se disputa, usamos distintamente los términos "ser" y "ente". Ya hemos dicho que aquél viene a resultar la forma del ente, o sea aquello por lo cual el ente es ente, es decir, la existencia abstracta o aptitud para existir; el ente, en cambio, es el sujeto concreto de esa forma, y, según los existencialistas, el ente actual.

[8] *Sein und Zeit* (Dritte Auflage) Einleitung; zwites Kapitel. Y la primera sección de la primera parte.

Sein und Zeit y *Was ist Metaphysik?* La controversia recae sobre el ente que de hecho es estudiado, analizado y fenomenológicamente descrito en las obras y disquisiciones metafísicas o literarias de los existencialistas. Y dentro de este término común de ente, como opuesto al de ser, hay que tener en cuenta la distinción que hacen esos mismos filósofos entre ente existencial y ente existentivo.

En el empleo de estos dos últimos términos, tanto por los propios maestros del existencialismo, como por sus intérpretes y comentadores, se hallará acaso una copiosa variedad y diversidad de significaciones que puede producir desorientación a los lectores, especialmente a los no muy familiarizados con la terminología existencialista [9]. Aquí distinguiremos ciertamente los dos modos de considerar el ente, según la diversa comprensisión que a cada uno de ellos atribuyen los existencialistas; pero en la aplicación de los vocablos haremos de éstos el uso que nos parece más apropiado a la fonía de las palabras y al contenido de lo que por ellas significamos [10].

Conforme a esto, el ente existencial es el determinado por los elementos o manifestaciones llamados "existenciales".

El ente existentivo es el ente determinado por el puro existir.

Desarrollemos estas definiciones.

El ente existencial es el ente actualmente existente, concreto y singular, conocido por una experiencia vívida y emotiva, y determinado intrínseca y extrínsecamente por lo que los existencialistas llaman existenciales.

Estos existenciales son las determinaciones ónticas y ontológicas, es decir, constitutivas y manifestativas del ente existencial por las cuales éste resulta apto para ser, al menos en sentido primordial, objeto de la

---

[9] DELP: *Tragische Existenz*. Hay traducción española del P. Iturrioz que acomoda en lo posible el léxico existencialista alemán a términos castellanos. J. KRAFT: *Von Husserl zu Heidegger*. Leipzig, 1932. S. MARCK: *Die Dialectik in der Philosophie der Gegenwart*. Tubinga, 1931. VOGT., A.: *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard*. Emsdetten, Lichte, 1936.

Para el uso en francés de la terminología existencialista alemana: HENRY CORBIN: *Qu'est-ce que la métaphysique?* (contiene la traducción de esta obra de Heidegger parte de *Sein und Zeit* y de otras obras del mismo filósofo, y lleva un prólogo del propio Heidegger que alaba la fidelidad con que en la traducción se expone su pensamiento. También A. DE WAELHENS: *La Philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 1942.

La versión y aplicación de los términos existencialistas en lengua española puede verse en los conocidos escritos y traducciones de CEÑAL, GONZÁLEZ ALVAREZ, WAGNER DE REYNA, ITURRIOZ, y en las traducciones de la *Revista de Occidente*, los artículos de la *Revista de Filosofía* y de PENSAMIENTO y las publicaciones de la Colección *La Filosofía de nuestro tiempo*, dirigida por Ismael Quiles, S. I. Espasa-Calpe. Argentina.

[10] Por eso aquí llamamos ente existencial a lo que otros escritores llaman ente existentivo, y viceversa.

Metafísica y para producir en lo íntimo del espíritu del hombre la revelación o iluminación emotiva en la cual consiste el conocimiento verdaderamente metafísico de la realidad: del mundo, del hombre, de la nada, del absoluto, de Dios.

Así, pues, según el modo de hablar de los existencialistas, los existenciales son de dos categorías, o, mejor dicho, tienen un doble valor respecto del ente, porque, por una parte, contribuyen entitativamente a constituir la realidad total del ente existencial y, por otra parte, son el elemento que produce el contacto experimental e intuitivo entre la realidad y el espíritu o conciencia del hombre. Son ónticos y ontológicos.

En cuanto a lo primero, interesa advertir que, desde el punto de vista de la concepción escolástica, los existenciales son algo extrínseco a la realidad de la cosa; no son su esencia, ni su naturaleza; pueden no ser ni aun propiedades, antes consistir en accidentes, relaciones y connotaciones externas. Sin embargo, según la mente de los existencialistas, son constitutivos del ente existencial, de modo que la realidad adecuada del ente existencial, lejos de reducirse a lo que los escolácticos considerarían esencia específica o individual de la cosa, está integrada por esta esencia (que tampoco es esencia para los existencialistas, al menos para muchos) y además por los existenciales que la determinan óntica y ontológicamente. Así, por ejemplo, la misma colocación o emplazamiento del ente concreto y singular entre las otras cosas es un elemento constitutivo y manifestativo del ente existencial.

La teoría de los existenciales ha sido expuesta principalmente por Heidegger, que la ha desarrollado refiriéndola a la colocación del ente en el mundo entre las demás cosas, a la temporalidad y temporaneidad, al quehacer, solicitud o preocupación y, por lo que hace al hombre, ente existencial por antonomasia, a su destino, a la muerte. Pero los datos que nos proporciona la analítica existencial del propio Heidegger y las descripciones contingenciales y fenomenológicas de Jaspers y los demás existencialistas nos permiten trazar un cuadro muy completo, cromático y sugestivo de determinaciones ónticas y ontológicas del ente existencial.

He aquí los que con más insistencia y pasión consignan y describen los propugnadores de esta filosofía:

a) *El tiempo.* Es una de las determinaciones entitativas y manifestativas de más importancia del ente existencial. Esta determinación se desdobla en dos: la temporaneidad y la temporalidad [11].

---

[11] HEIDEGGER: *Sein und Zeit.* (Erster Teil, Zw. Absch, erstes-sechstes Kap.)

La temporaneidad. En primer lugar el ente existencial es *temporáneo* porque tiene un tiempo intrínseco, un tiempo que pertenece a su más propia e íntima entidad, ya que el ente existencial en el tiempo empieza a existir, en el tiempo deja de existir por disolución, aniquilación o muerte, y su propia existencia, intrínsecamente considerada, se desliza, cambia y evoluciona en el tiempo, amasada de tiempo y constituída de tiempo.

Pero, además, el ente existencial es *temporal,* es decir, colocado en el tiempo entre otras cosas temporáneas, participando de la relación de las mismas al tiempo. De ahí resulta que la temporaneidad de un ente existencial no se identifica con su temporalidad, pues ésta se halla en función de la temporaneidad de los demás entes, Un ente temporáneo, por razón de su tiempo interno, no se comporta de la misma manera en las diversas temporalidades. Es evidente que una misma cosa, o algo que pueda considerarse perfectamente idéntico en sí mismo, no se comportaría ni sería del mismo modo en el siglo XIII que en el XVI y en el XX. Tal es la importancia de la historicidad, existencial derivado en cierto modo del existencial tiempo y al cual nos referiremos más adelante.

b) *La evolución,* íntimamente relacionada con la temporaneidad o tiempo intrínseco, es otra determinación óntica y ontológica de gran importancia en la concepción existencialista del ente. La evolución no consiste solamente en el cambio progresivo del ente y en el desplegarse de su entidad, de su naturaleza y sus fuerzas, sino también en el mismo fluir de su existencia a lo largo del tiempo, con lo que se produce una recíproca actualización de la cosa mediante el tiempo y del tiempo mediante la existencia de la cosa. En eso estriba el valor constitutivo y manifestativo de la evolución, pues el ente existencial no es tal ente existencial sino en tanto que su existencia fluye y se actualiza. Y, por otra parte, ese fluir y cambiar en función con el tiempo revela la esencia íntima del ente existencial, que es su contingencia. La evolución como existencial manifestativo adquiere su máxima eficacia reveladora cuando puede hacerse conciencial, o sea en los entes que pueden percibir de un modo conciencial e inmediato su propia evolución y el fluir de su existencia en el tiempo.

c) *El espacio,* según el valor que le dan los existencialistas y su manera de concebirlo, es también un determinante del ente existencial. Trátase de un espacio concreto y singular, determinado a su vez por el conjunto de relaciones de todas clases, sentidos y direcciones que de hecho se dan entre los determinados entes existenciales. Sin embargo, este existencial no ha de considerarse únicamente de orden material,

como resultante de la extensión de las cosas corpóreas o como un vacío en el que se pueden colocar las cosas materiales y tridimensionales, pues del hecho de que este espacio existencial (*existentialiche Raum*) constituya y se halle constituído por el conjunto de relaciones y de influjos recíprocos de los entes existenciales, conviene de un modo muy particular y eminente a los entes existenciales espirituales. Por eso el espacio del ente existencial hombre está determinado por las relaciones espirituales y por los influjos de este mismo orden que recibe y ejerce del medio y en el medio que le rodea y de los otros y en los otros hombres.

d) Semejante, afín, casi idéntico al anterior, es el existencial *mundaneidad* [12], que puede ser definido como el complejo de las relaciones del ente concreto y singular con los demás entes. Porque los influjos que el ente ejerce y los que a su vez recibe determinan también su existencia con un valor intrínseco, óntico. Esto lo afirman los existencialistas con una especial insistencia respecto del hombre, pues la vida que llaman conciencial está determinada psicológica y ónticamente por pensamientos, ideas, juicios y prejuicios, afectos, amores, aversiones y demás movimientos y estados de espíritu que provienen, nacen y se desarrollan del ente concreto y singular, en cuanto relacionado con el complejo de los seres del mundo. Y es de notar que mediante esta mundaneidad se dan determinaciones de carácter existencial no solamente entre los entes coexistentes, o sea los que existen en la misma temporalidad, sino también entre las cosas pasadas, presentes y futuras. De esto se deduce el valor de un nuevo existencial de gran importancia en la concepción de la filosofía que venimos examinando: la historicidad [13].

e) *La historicidad*, como propiedad del ente existencial, constituye una de las bases o columnas en que pretende apoyarse la filosofía existencialista para afirmarse sólidamente en la realidad [14]. La otra es el objetivismo de Husserl frente a los agnosticismos y psicologismos provenientes de Hume y de Kant, del sensismo y positivismo inglés y del idealismo alemán. Dilthey había rechazado todos los sistemas metafísicos acusándoles de estar de espaldas a la realidad y propugnaba la creación de una filosofía realístico-espiritualista, deducida de las ciencias del espíritu, y muy especialmente de una visión adecuadamente historicista de la existencia. El existencialismo ha hecho la aplicación de esta crítica y de este deseo de Dilthey a la concepción del ente existencial. El que no concibe el ente como un producto y un agente de

---

[12] *Sein und Zeit*. Erster Teil, Zw-Viertes Kap.
[13] *Sein und Zeit*. Zweiter Abschnitt, fünftes Kapitel.
[14] J. ITURRIOZ: *Hombre e historismo*, en *Miscelanea Comillas*, VI (1946), 49-94.

la historia se queda de hecho sin captar la idea y el sentido de la existencia, por lo mismo sin penetrar lo que el ente es en sí y, como última consecuencia, se cierra los caminos que le podrían conducir al conocimiento del ser.

f) *La preocupación,* la solicitud (*Sorge*), las cavilaciones, vacilaciones, perplejidades e indecisiones en el quehacer u obrar son otro determinante óntico y ontológico del ente existencial. Procede este elemento doctrinal de la teoría de Kierkegaard [15] sobre el pecado original y sobre la angustia en general. La preocupación se articula estrechamente con la temporalidad y con la mundanidad. Pero sus raíces más profundas se hallan en la ignorancia y la ansiedad del hombre acerca del resultado de sus acciones, acerca de su porvenir y, en último término, acerca de su destino ultratemporal. Si se tiene en cuenta lo dicho sobre los existenciales que anteriormente hemos venido considerando, se comprenderá el valor constitutivo y manifestativo de la preocupación del ente existencial. En efecto, la preocupación, la ansiedad y angustia da por sí misma contingencia, indeterminación, inseguridad al ente, y, a la vez, en cuanto que es objeto de una apreciación conciencial, emotiva, revela dramáticamente al espíritu del hombre lo más íntimo del ente existencial: su contingencia, su limitación y su miseria.

* * *

Para completar esta breve exposición del pensamiento existencialista acerca del ente existencial, es menester hacer referencia al sentido profundamente, y aun pudiéramos decir esencialmente, antropologista, que tiene no sólo su analítica del ser existencial, sino toda su metafísica y hasta su teoría del ser.

Los existenciales arriba reseñados no alcanzan su valor ontológico o manifestativo sino en un ser conciente y mediante la experiencia emocional, intuitiva, conmovedora de esos existenciales en cuanto ónticos o constitutivos del ente existencial. Esa experiencia descubre, entre otras realidades, la propia limitación, la frustración del impulso vital de las tendencias del ente, la inadecuación entre una supuesta existencia auténtica del ente que éste eligiera pura, espontánea y libremente, y una existencia impostora, forzada o fingida, inauténtica y, en gran parte, estéril o privada de la fecundidad peculiar y originaria que correspondería a la existencia auténtica. El olvido fingido de la muerte y el ocul-

[15] Soren Kierkegaard: *Concepto de la angustia,* traducción de la *Revista de Occidente,* por P. Gaos. 1950. Heidegger *SZ.* Erster Absnichtt Fünftes K.

tar, engañándose a sí mismo, el sentimiento trágico de la vida en cuanto destinada a cesar, es la causa más profunda y universal de la inautenticidad de la existencia.

Ahora bien: la percepción emotiva y dramática de los existenciales ónticos, que hacen limitado, contingente el ente existencial, sólo puede darse en un ente que tenga conciencia capaz de recibir la revelación ontológica de lo que el ente existencial es en sí mismo, en sus entrañas. El ente dotado de esa conciencia es el hombre, especialmente en cuanto que puede sorprender intuitiva y emotivamente en sí mismo el fluir de su existencia, su preocupación, su limitación, su contingencia, el problema de su origen, del verse enigmáticamente arrojado a este mundo, y el estar destinado a la muerte. El *Dasein* por antonomasia es el hombre. Los otros seres dotados de vida inferiores al hombre no son capaces de esta homo-relación o relación conciente con el propio ser, ni de la revelación ontológica del ente existencial. De los puros espíritus, cuya existencia se conoce por revelación sobrenatural, no se puede cuidar la filosofía, y menos la filosofía existencialista. Pero, además, ellos en sí mismos no están determinados ónticamente como el hombre, o al menos, sus existenciales ónticos no pueden ser existenciales ontológicos para el hombre. Por eso están fuera de nuestra metafísica.

Así, pues, el sujeto de la revelación ontológica del ente existencial es únicamente el hombre.

Pero no es esto sólo. De este mismo hecho hay que deducir, según la concepción existencialista y las afirmaciones explícitas de sus defensores y creadores, que el hombre es propiamente el ser que la Metafísica va buscando en la analítica del ente existencial. El ser es el hombre, y el hombre, exclusiva o eminentemente, es el ser. Tanto en las direcciones de la filosofía existencialista que consideran estéril o imposible la conquista de una idea pura y universal del ser, como en las que siguiendo rutas heideggerianas pretenden construir el edificio de la Metafísica sobre el terreno del *Dasein* y con los materiales de la analítica existencial, el problema de la Metafísica, por lo mismo que es el problema del ser, es el problema del hombre en cuanto tal. Y la demostración, según la mente de los existencialistas, es fácil y clara. La existencia o el existir, en su sentido más lleno y propio, se da en la percepción conciencial de la contingencia del ser. Cuando el ente contingente vive o existe más plenamente es cuando por la revelación (que se produce por los existenciales ontológicos según Heidegger, por la preocupación conciencial, la crisis o el momento de la muerte según Jaspers) intuye emocional y trágicamente la caducidad de su vida y la contingencia de su propio existir.

Esta revelación en que el hombre, como ente existencial, es referido al absoluto (Dios o la nada, según las diversas tendencias existencialistas), es para unos la iluminación metafísica, para otros el punto inicial de la Metafísica propiamente dicha. El ser de la Metafísica es el ser del ente-hombre.

El propio Heidegger que, como hemos dicho, ha hecho tan explícitas declaraciones de que él va o ha ido buscando una metafísica del ser en cuanto ser, fija en el hombre el culmen de la problemática del ser y expresamente afirma que la pregunta sobre el ser es pregunta sobre el ser finito, tal como se da y se manifiesta en el hombre. Y es ésta una de las aristas o facetas del truncamiento o inconsecuencia de que se tacha a la obra y al pensamiento de este filósofo. La pirámide, laboriosamente cimentada en el terreno del *Dasein*, mediante la sugestiva analitica existencial, no parece que pueda tener cúspide.

* * *

Volvamos ahora nuestra consideración al ente existentivo. Hemos dicho más arriba que el ente existentivo es el determinado únicamente por el puro existir. No es del todo fácil separar conceptualmente, según el pensamiento y las explicaciones de los existencialistas, este ente de los otros afines a que se refieren. La primera dificultad deriva de que si la determinación óntica del ente existentivo es el existir, como el existir, según la comprensión que le atribuyen los existencialistas, está a su vez determinado por todos los existenciales que constituyen y manifiestan la limitación y la contingencia del ente existencial, la conclusión que parece debe sacarse es que el ente existentivo y el ente existencial no se distinguen de ninguna manera. Sin mbargo, podemos echar mano de una abstracción por la que separemos una noción indeterminada del existir de toda concreción y actualidad. Se dirá que esto es utilizar un método de investigación metafísica que el existencialismo siempre está rehuyendo. Es verdad. Pero no olvidemos que la filosofía existencialista, como todas, absolutamente todas las filosofías que abominan de los métodos tradicionales (que son, por otra parte, naturales, obligados, imprescindibles) de filosofar incurren en semejantes contradicciones. Aun los sistemas relativistas y empiristas más extremados, por lo mismo que se presentan como sistemas, tienen que hacer traición a su relativismo y empirismo cuando proponen, con carácter universal, sus teorías explicativas de la realidad o del funcionamiento de las facultades cognoscitivas.

Supongamos, pues, que cabe concebir al ente existentivo como un ente designado por una sola nota, la de existir, prescindiendo de todo momento, concreción o determinación de la existencia.

Pero ahora la dificultad surge por otro lado. ¿En qué se distingue el ente existentivo del puro ser? La distinción que hicimos más arriba, sirviéndonos de la dialéctica escolástica, entre el concreto (universal o particular) y su forma, nos abre una senda, aunque estrecha y difícil, para llegar a la sistemática existencialista y ver de acomodarnos a ella. En consecuencia, podemos considerar el ente existentivo como un concreto con su forma, y el puro ser como la forma pura de ese ente existentivo. Es una aplicación al caso presente de las distinciones que suelen hacer los escolásticos entre el existir y el existente, la aptitud para existir y el apto para existir, la esencia y el esenciado.

III.—El objeto de la ontología o metafísica general, según la concepción escolástica.

Expuesta la teoría existencialista acerca del ser puro, del ente existencialista y del ente existentivo, no queda otra labor que cotejar el sentido y contenido de sus conceptos con el que los escolásticos dan al ente objeto de la Metafísica.

Esto es lo que vamos a hacer brevemente.

Mas como intentamos dar a la cuestión o controversia entre los escolásticos una solución lo más exacta posible, a fin de no incurrir en ninguno de los dos extremos viciosos de rechazar a bulto y carga cerrada o, por el contrario, hacer concesiones indebidas a cualquiera de las opiones contendientes, recordaremos la teoría general escolástica acerca del objeto material y el objeto formal de la ciencia. Esto nos permitirá matizar la respuesta y fijarla en sus términos equitativos.

El objeto de una ciencia (también de una tendencia, potencia o facultad) es la cosa sobre que versa o recae. El hombre es el objeto de todas las ciencias antropológicas, el bien o conveniencia es el objeto del apetito, la belleza es el objeto de las bellas artes. Pero hay que distinguir entre el *objeto material*, que es la totalidad de la cosa a que se refiere la ciencia, la tendencia, potencia o facultad, y el *objeto formal*, o sea el aspecto, propiedad, razón o motivo por los cuales esa ciencia trata de una cosa determinada, o una tendencia o facultad está enderezada a un determinado ser. La anatomía humana tiene como objeto material el hombre, al igual que todas las ciencias antropológicas; pero su objeto formal es el cuerpo humano, número y disposición de sus miembros,

órganos, aparatos, sistemas y demás elementos orgánicos. El alumno que deseando aprender a tocar el órgano pide lecciones a un sacerdote santanderino, sabio, piadoso y organista, se dirige a todo el hombre; pero se dirige a él por la razón especial de ser profesor de música: este es el objeto formal de la relación que como discípulo quiere entablar con él.

Aún hacen los escolásticos otra distinción del objeto formal que arroja no poca luz para apreciar, en la cuestión a que encaminamos todas estas consideraciones, el valor del ente existencialista como objeto de la metafísica. Distinguen en el objeto formal el *objeto formal simpliciter o quod* y el objeto *formal quo*. El primero es el aspecto o motivo en sí mismo, y sin otra ulterior determinación, por el cual una ciencia o una facultad se refieren a una cosa; el segundo es un estado o condición más particular en los cuales el aspecto, razón o motivo de la ciencia o potencia son considerados. Así, por ejemplo, la ciencia llamada Anatomía Humana Patológica tiene como *objeto formal quo* el cuerpo humano en estado de enfermedad.

La relación entre el objeto *formal quod* y el objeto *formal quo* con la ciencia, tendencia o facultad que a él se refiere es intencionalmente tan estrecha que de tal objeto suelen decir los escolásticos que es *adecuado y especificativo* de su ciencia, facultad o tendencia. Es adecuado porque establece una cierta igualdad entre los dos extremos de la relación: tanto se extiende la ciencia o tendencia cuanto el objeto y viceversa, Así, utilizando uno de los ejemplos aducidos, la Anatomía Humana Patológica se extiende a todo lo que sea la descripción del cuerpo humano en estado de enfermedad. Ni más ni menos. Y recíprocamente el conocimiento y descripción del cuerpo humano enfermo es todo el objeto de esa ciencia, y es objeto de ella únicamente y no de otra. Es, además, objeto especificativo porque sirve para especificar la ciencia o facultad, o sea para determinar su naturaleza o contenido peculiar y para separarla de las otras ciencias o facultades próximas.

Refiriendo ya estos conceptos a la Metafísica General u Ontología, es doctrina común entre los escolásticos que el objeto formal de esta ciencia es el ser o ente en cuanto tal, sin ninguna otra determinación, Y puesto que directa y principalmente tratamos de dirimir una disputa entre escolásticos, oigamos cómo expone y demuestra esta teoría el Doctor Común Santo Tomás de Aquino.

De los diversos lugares de sus obras en que trata de la naturaleza, objeto contenido y primeros principios de la *Philosophia Prima*, el que más amplia, expresa y ordenadamente se refiere al tema que estamos

tratando se encuentra en la lección primera del comentario al libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles. Dice así [16]:

"En primer lugar, supone el filósofo (Aristóteles) que hay una ciencia cuyo objeto es el ente. Segundo, enseña que esta ciencia no es ninguna de las ciencias particulares. Tercero, manifiesta que tal ciencia es ésta (la *Philosophia Prima* o *Metafísica*) que traemos entre manos. Pero puesto que la ciencia no se limita a (lo expresado por el nombre de) su objeto estrictamente, sino que se extiende a las razones que se refieren a él directamente, declara consiguientemente que hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente como su propio objeto, y aquellas razones que son conexas con el ente en cuanto tal, o sea que se refieren al ente por razón de ser ente" [17].

"Dice, en segundo lugar, que (el objeto de esta ciencia es) el "ente en cuanto que es ente", porque otras ciencias que tratan de entes particulares tratan ciertamente del ente, puesto que todos los objetos de las ciencias son entes; pero no consideran el ente en cuanto que es ente, sino en cuanto que es tal ente; por ejemplo, número, o línea, o fuego, o de otro modo."

Dice también (que trata) de las razones conexas con el ente en cuanto tal [18], y no sencillamente las razones conexas con el ente, para significar que no pertenece a una ciencia considerar aquellas cosas que accidentalmente se relacionan con su objeto, sino aquellas que se relacionan con él por la razón propia del mismo [19]. Pues el geómetra no atiende a si el triángulo es de cobre o de madera, sino que solamente lo considera en absoluto en cuanto tiene tres ángulos, etc. Así, también, esta ciencia, cuyo objeto es el ente, no ha de considerar todas las cosas que accidentalmente se refieran al ente, pues esto sería considerar los objetos de todas las ciencias, puesto que todos los objetos pertenecen a algún ente, pero no en cuanto es ente [20]. Porque las razones o propiedades que pertenecen *per se*, al inferior pertenecen *per accidens* a lo superior, como lo que *per se* pertenece al hombre no pertenece *per se* al animal. La necesidad de esta ciencia que contempla al ente y lo que al ente en cuanto tal conviene,

---

[16] El texto de Aristóteles, según la paginación de la edición de Bekker, 1003-1004.

[17] Exponemos nuestra traducción dejando otras que, según nuestro parecer, desfiguran el sentido de las afirmaciones, o, por fidelidad estrictamente literal, lo hacen oscuro.

[18] Las frases latinas que emplea y que son clásicas entre los escolásticos son: "ens et quae huic insunt per se", "ens et ea quae enti per se insunt", "quae enti ut tali insunt".

[19] Se observará que referimos siempre las partículas "per se" al objeto y no a las cuestiones o realidades que con él se relacionan. Este es el verdadero sentido óntico y ontológico de la frase, aunque el sentido literal parezca persuadir a veces lo contrario. Porque todas las cosas son *per se*, o sea por el mero hecho de ser cosas o realidades entes, ya que no hay realidad ninguna que no sea ente; pero no todas al *ente per se*, o sea en cuanto puro ente se refieren. Así, por ejemplo, el color es *per se ente;* pero la entidad o razón del color no se refiere al *ente per se*, o sea a la razón pura de ente, al ente en cuanto ente. Otras interpretaciones de la expresión "quae ente per se insunt" son falsas o impropias.

[20] En el texto latino que traducimos el Angélico emplea diversamente en dos acepciones las palabras "accidentia" y "per accidens", a saber: en el sentido de algo que pertenece, que es propio del objeto, o que es el objeto mismo, como cuando dice "accidentia per se", "quae per se accidunt", "subiecto per se accidentia", "accidentia quaesita in omnibus scientiis", otra en sentido de cosas accidentales o externas, como cuando dice: "non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens".

se manifiesta porque estas cuestiones no puden quedar desconocidas, puesto que de ellas depende el conocimiento de las otras cosas, como del conocimiento de las razones comunes depende el conocimiento de las cosas particulares."

"Después... demuestra que esta ciencia no es una de las ciencias particulares. Porque ninguna de las ciencias particulares considera el ente universal en cuanto tal, sino sólo alguna especie del ente separada de las otras, de la cual estudia lo que por razón de tal le conviene, como las ciencias matemáticas contemplan una especie de ente, es a saber, el ente cuanto. Pero la ciencia común considera el ente universal en cuanto que es ente; por lo tanto, no es lo mismo que una de las ciencias particulares."

Los párrafos transcritos son ricos en ideas decisivas para ventilar el asunto que nos ocupa. Trata el Angélico en estos lugares, como se ha podido ver, del objeto de la *Philosophia Prima*, Ontología o Metafísica General. Y trata, ciertamente, del objeto adecuado y especificativo, puesto que por él explica la extensión de esta ciencia y la distingue y separa de las demás ciencias. Trata, por consiguiente, del objeto formal, ya que paladinamente afirma que todas las ciencias tratan materialmente del ente, dado que versan sobre realidades que por ser tales son entes; pero nuestra ciencia considera al ente en la pura razón de ente, prescindiendo de todas las demás determinaciones particulares. Insinúa, por lo mismo, el objeto *formal quo*, puesto que afirma que la Metafísica, al especular sobre el ente, lo contempla en el estado de pureza o abstracción máxima, o sea separado de todas las razones, propiedades, accidentes y determinaciones que no se relacionan con el ente por la razón pura de ente, como, según el ejemplo que el mismo Santo pone, el que considera un universal lo considere separado de las razones que convienen a los inferiores en cuanto inferiores. Y ese objeto formal *quod* y *quo*, adecuado y específico de la Metafísica es, según la expresión que con variantes reitera en los distintos párrafos transcritos, "ens inquantum ens et ea quae enti per se insunt", el ente en cuanto puro ente y las razones o propiedades que se relacionan inmediatamente con el ente en cuanto tal.

Si hacemos ahora el cotejo del objeto de la Metafísica tal como lo declara Santo Tomás, expresando ciertamente el pensamiento de la escolástica en general, con el ente existencial, aparece con evidente claridad que no es posible considerar el ente existencial como objeto formal de la Metafísica. En efecto, el objeto de la Metafísica tradicional aristotélica y escolástica es el ente que consta de la pura razón de aptitud para existir, tomada esta razón en un sentido universalísimo y abstracto que prescinde de la actualidad y de todo modo o determinación del existir. Disputan, es verdad, las distintas escuelas que profesan la filosofía escolástica del modo cómo los entes inferiores y singulares, con las singularidades de los mismos, están contenidos y repre-

sentados en la razón comunísima del ente en cuanto puro ente, del *ens ut sic*; pero todos convienen en que el objeto de la Ontología es el ente en su máxima indeterminación y las razones íntimamente conexas con el ente en cuanto tal, cuales son los primeros principios que del concepto del ente se derivan, los atributos trascendentales del ente, las divisiones primarias y radicales del ente, los predicamentos primariamente diversos y las causas del ente,

El ente existencial, por el contrario, es un ente contingente, actual, directamente experimentable, concreto, limitado y determinado por el cúmulo de determinaciones entitativas y manifestativas de los existenciales ónticos y ontológicos. Son, pues, propiedades y caracteres distintos y aun opuestos los del ente existencial y los del ente que, según la concepción aristotélico-escolástica, constituye el objeto formal de la Metafísica.

* * *

Con todo, los más deseosos de armonizar la filosofía existencialista con la teoría escolástica del ente objeto de la Metafísica alegarán efectivamente que, según la concepción escolástica, la razón formal del ente es el existir. Ahora bien; si el existir está en realidad constituído por los existenciales ónticos y ontológicos que estudia y describe la analítica y la fenomenología existencial, desaparecen las dificultades que se oponen a que se reconozca una adecuación sustancial entre el objeto de la Metafísica escolástica y el ente existencial. De ahí concluyen que se puede conservar la doctrina de Aristóteles y de la escolástica tradicional y al mismo tiempo dar por buena la concepción existencialista sobre el objeto y la problemática de la Metafísica.

Este recurso ingenioso violenta, por una parte, el sentido de las proposiciones del Angélico arriba transcritas, y, por otra, traslada inútilmente la cuestión a la acepción del término "existir", "esse", según el uso que de él hacen los escolásticos y Santo Tomás, y el sentido, muy diverso de éste, en que lo emplean los existencialistas. El existir, que constituye la forma del ente objeto de la Metafísica, según los escolásticos, es un existir que significa únicamente el estar más acá de la nada, más acá de la pura posibilidad, *esse extra causas tantum,* estar fuera de la causa, sin significar ninguna otra determinación. Por eso tal existir se da de una manera completa, aunque análoga, en todos los entes en Dios (*Ens sine causis*) y en las criaturas, en la sustancia y en el accidente, en los modos y en las relaciones, en los absolutos y en los relativos. El existir del ente existencial, por lo pronto, sólo conviene a los entes limitados, va-

riables, contingentes y con unas determinaciones tan propias de su singularidad, que, en cuanto tales determinaciones, no convienen sino a cada ente plenamente determinado y aun circunstanciado,

Oigamos una última explicación del Angélico comentando al Estagirita, que deja incontestablemente demostrada la imposibilidad de que el ente existencial sea el objeto formal de la metafísica:

"Después demuestra que esta ciencia tiene por objeto el ente, con este argumento: Todo principio es, en cuanto tal, principio y causa de alguna naturaleza; pero nosotros buscamos los principios primeros y las causas más altas y profundas de las cosas, como antes se dijo, por lo tanto las causas de alguna naturaleza; pero no otras, sino las del ente en cuanto ente. Lo cual es manifiesto porque todos los filósofos que investigaban los primeros elementos en cuanto son entes, lo que buscaban eran estas causas, es, a saber, los principios primeros y más elevados (o profundos y universales...) [21].

Se trata, por lo tanto, en la Metafísica, según el sentido escolástico, de las razones que precisamente rechazan y menosprecian los propugnadores del ente existencial como objeto o al menos como punto de partida de la Metafísica: de las causas comunes y universales que son principio del ente en cuanto tal, sin ninguna determinación.

La misma unidad de objeto que debe tener toda ciencia exige que el objeto de la Metafísica sea el ente en cuanto tal, o sea en cuanto apto para existir, sin alguna otra determinación. Porque, como dice Santo Tomás en los lugares aducidos, toda ciencia, por lo mismo que es tal, es decir, conocimiento de las cosas por sus causas y razones generales y últimas, reduce a unidad las propiedades y esencias que son comunes a muchas cosas, pues en esto consiste la explicación radical y más profunda y satisfactoria de todas ellas, que es en lo que consiste el conocimiento científico. Siendo, pues, la Metafísica la ciencia primera y más radical de todas las ciencias, como reconocen los existencialistas que admiten la posibilidad de la misma, y, lo que es más importante para nuestro caso, como han de reconocer todos los que profesan la filosofía escolástica, síguese que su objeto ha de ser la razón más común y universal de todos los seres existentes y posibles, o sea la razón pura de ente en cuanto ente, razón que en su pureza y desnudez ha de prescindir de todas las determinaciones constitutivas y manifestativas que constituyen y revelan el ente existencial. Lo contrario es hacer imposible la Metafísica como ciencia por destrucción de la unidad de su objeto.

Aún podemos apurar más la demostración, apoyados siempre en la

[21] El paréntesis es nuestro.

concepción escolástica y en las explicaciones de Santo Tomás acerca de la naturaleza y objeto de la ciencia metafísica. Los que dicen que el ente existencial es objeto formal de la Ontología o lo entienden de cada uno de los seres existenciales o de la colección de todos ellos. Si lo primero, ciertamente un ente existencial puede ser considerado de algún modo objeto de un conocimiento metafísico si este conocimiento versa sobre las razones profundas y sobresensibles por las cuales tal ser existencial se explica según su esencia y sus causas. Pero esto no significa que tal ente existencial singular, en cuanto tal, sea objeto formal de la ciencia metafísica, sino que significa que es un ente a cuyo conocimiento se aplican los principios universales y las razones generales que constituyen el objeto de la Metafísica, y por esta explicación se obtiene sobre el mismo un conocimiento metafísico.

Si la afirmación se toma en el sentido de que la Metafísica tiene como objeto la colección de los entes existenciales, cabe hacer una nueva distinción. Porque si se quiere decir que las razones y propiedades comunes de los entes existenciales se reducen a los primeros principios, a los atributos trascendentales y a las causas primeras y se unifican en un concepto universalísimo trascendente y análogo, la afirmación puede admitirse, aunque su modo de expresión es imperfecto por vago y ocasionado a confusión. Mas con arreglo a esta interpretación, tampoco se puede sostener que el ente existencial, en cuanto tal, sea objeto formal de la Metafísica. Si la afirmación significa que la consideración se detiene en cada uno de los entes existenciales, en cuanto tales, y en sus individuales y particulares determinaciones entitativas y manifestativas, es evidente que mientras la mente y su consideración permanecen adheridas a tales razones singulares, y no abstraigan conceptos universales y comunes, están impedidas para elaborar el objeto de una ciencia y mucho más de la ciencia que es fundamento y remate de todas las demás: de la ciencia del ser, de la Ontología o Metafísica General.

* * *

Demostrado que, según la concepción escolástica, el ente existencial no puede ser objeto formal *quod* y *quo* de la Metafísica General, puede plantearse la cuestión de si tal ente en cuanto ente existencial queda por completo fuera del ámbito de esta ciencia, de tal manera que de ningún modo puede ser considerado objeto de la misma. Planteamos la cuestión porque, como dijimos al principio, queremos dar a este problema una solución exacta y con todos sus matices.

La respuesta a esta nueva interrogación nos la da Suárez al plantear y resolver una cuestión paralela a la que estamos dilucidando. Trata Suárez del objeto de la Metafísica en la primera de sus *Disputationes Metafisicae* y después de haber demostrado en la primera sección de dicha disputación, conforme a la doctrina tradicional y más común entre los escolásticos, que el objeto de esta ciencia es el ente real y las razones sobresensibles inmediatamente derivadas del mismo, hace expresamente en la sección segunda esta pregunta y con estas palabras: "*Utrum metaphysica versetur circa res onmes secundum proprias rationes earum.*" No vamos a seguir todo el largo razonamiento del Doctor Eximio en esa sección y el análisis exhaustivo, como suelen ser los suyos, de las distintas opiniones que habían dado y se pueden dar sobre el tema, análisis que adquiere insospechada actualidad precisamente con el problema del ente existencialista a que nos estamos refiriendo en este artículo; bástenos recoger una de las conclusiones fruto del amplio estudio del gran pensador granadino. Esta conclusión se refiere no sólo a los entes particulares, espirituales o suprasensibles, sino a los entes particulares, materiales o sensibles. Precisamente por llegar a este extremo es por lo que lo preferimos a las otras conclusiones para trasladarla aquí. Dice así:

"Puesto que las razones universales que la Metafísica considera son trascendentales, de tal manera que están embebidas en las razones de los entes, se sigue que cuando el metafísico trata algunos grados de los seres que suponen la materia, para de ellos separar los grados (sobresensibles), cuya consideración le compete directamente y *per se*, respecto de tales seres considera por abstracción razones y propiedades que son comunes a lo abstraído y que además convienen a los seres materiales, aun en cuanto son específicamente materiales..."

Y poniendo como un ejemplo la sustancia material, dice que la Metafísica trata de ella "ad cognoscendum de illa, omnia metaphysica praedicata quae illi ut materiali conveniunt".

Creemos que no se puede hacer una concesión más generosa, y aun casi arriesgada, aunque enteramente legítima, a la consideración de lo material en cuanto material como objeto de una ciencia que tiene por objeto lo inmaterial. La aplicación al ente existencial, aun cuando se le considere como tal existencial, es la misma. Puesto que en el ente existencial, y en todas sus determinaciones ónticas y ontológicas, está embebida de un modo esencial, trascendental y adecuado, la razón de ente en cuanto ente, cada ente existencial y todos los entes existenciales son en algún modo objeto de la Metafísica.

¿Qué calidad se ha de reconocer y qué calificativo se ha de dar a este objeto, puesto que, como se ha demostrado, según la concepción

escolástica no se le puede juzgar *objeto formal quod y quo?* Sencillamente el de objeto material. Cada ente existencial y cada una de sus determinaciones existenciales es una realidad que tiene una razón ontológica, aspecto o formalidad que, abstraída, es objeto de la contemplación específica de la ciencia del ente como tal, o sea de la Ontología. Esa razón ontológica es el objeto formal de la Metafísica, pues es la razón de aptitud para existir. La realidad total en que se verifica—en este caso el ente existencial—es su objeto material.

* * *

Todo esto que hemos dicho del ente singular, concreto, experimentable, determinado óntica y ontológicamente por las experiencias, no conviene al otro ente a que se refieren los existencialistas y que, en la aplicación que aquí hacemos de los términos de los mismos, hemos llamado ente existentivo. Recordemos que aunque los existencialistas oponen uno al otro, no aparece con la deseada claridad cuáles sean las características de éste de que ahora nos ocupamos. Sin embargo, considerándole, como con probable fundamento podemos hacerlo, como destituído de toda determinación existencial, lo concebíamos como un ente que, en cuanto sujeto de una forma y distinto con distinción de pura razón de ella, sería un concreto, y en cuanto representante común de todas las cosas capaces para existir sería un ente abstracto. Tal ente sería el definido por las palabras de Santo Tomás: "id cui competit esse", Y este ente, cuya forma o esencia es la sola aptitud para existir sin ninguna otra determinación, puede y debe ser concebido con los atributos trascendentales que se derivan inmediatamente de la aptitud para existir, puede y debe ser considerado como el concepto engendrador de los primeros principios del ser, ofrece como problemática propia todas las cuestiones relativas a su valor representativo y a su modo de verificación en los seres particulares que son las cuestiones de la trascendencia, unidad, precisión, contracción y analogía, y es el primer sujeto de la división y distinción de todos los seres. Tal es el "ens inquantum ens", de que nos habla Santo Tomás. Es, por lo tanto, el objeto formal adecuado y especificativo de la ciencia del ser, Ontología o Metafísica General.

* * *

Semejante ha de ser la respuesta referente al "ser" puro de que nos habla Heidegger como tema y objeto de la metafísica que él deseaba y

prometió construir. Este ser puro, tomando la palabra en una significación verbal, sería la forma del sujeto concreto y abstracto, universalísimo y trascendente del "ens ut ens". Sería el "esse" latino de los escolásticos. Por lo tanto vendría a ser la forma del objeto formal de la Metafísica. A ese ser puro se refieren problemas como el de los atributos de las esencias, es decir, el valor absoluto, la eternidad, la inmutabilidad o indivisibilidad en el orden inteligible; se referirían las cuestiones de la distinción entre la esencia y la existencia, entre la naturaleza y el sujeto, las relativas al principio de individuación y a la raíz de la multiplicabilidad de las esencias creadas y todas las demás cuestiones que miran a la forma del ente tomada en el grado de su máxima abstracción y universalidad.

IV.—Conclusiones.

El ente existencial en cuanto tal no puede ser objeto formal y adecuado de la Metafísica General.

El ente existencial en cuanto tal, lo mismo que todas sus determinaciones o existenciales ónticos y ontológicos, es objeto material de la Metafísica, como lo es toda realidad.

El ente existentivo puede ser considerado como objeto formal de la Metafísica si se toma en tal acepción que puede ser definido por las palabras con que Santo Tomás define el ente en cuanto ente: "id cui competit esse".

El "ser" puro, tomado como forma, esencia o acto del ente en cuanto ente es el constitutivo formal del objeto de la Metafísica, según la distinción de razón, respecto del ente en cuanto ente, entre sujeto concreto y forma,

Salvador Cuesta, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA ENCICLICA «HUMANI GENERIS» (*)

A nuestros venerables hermanos los Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos y demás Ordinarios locales en paz y comunión con la Sede Apostólica.

PIO PP. XII

Venerables hermanos:

Salud y bendición apostólica

Las disensiones y errores del género humano en las cuestiones religiosas y morales han sido siempre fuente y causa de intenso dolor para todas las personas de buena voluntad, y principalmente para los hijos fieles y sinceros de la Iglesia; pero en especial lo es hoy, cuando vemos combatidos aun los principios mismos de la cultura cristiana.

Nada de admirar es que haya siempre disensiones y errores fuera del redil de Cristo. Porque, aun cuando realmente la razón humana, con sus fuerzas y su luz natural, pueda en absoluto llegar al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal, que con su providencia sostiene y gobierna el mundo, y asimismo, de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas, sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a la razón el empleo eficaz y fructuoso de esta su potencia natural. Porque las verdades que se refieren a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios rebasan completamente el orden de los seres sensibles, y, cuando entran en la práctica de la vida y la informan, exigen el sacrificio y la abnegación propia. Ahora bien; el entendimiento humano encuentra dificultades, ya por la acción de los sentidos y de la imaginación, ya por las malas concupiscencias nacidas del pecado original. Lo cual hace que los hombres en semejantes materias fácilmente se persuadan ser falso o dudoso lo que no quieren que sea verdadero.

Por esto se debe sostener que la revelación divina es moralmente necesaria, para que, aun en el estado actual del género humano, todos puedan conocer con facilidad, con firme certeza y sin ningún error las verdades religiosas y morales que no son de suyo incomprensibles a la razón. (Con. Vat., D. B., 1876, Const. "De Fide cath.", cap. 1, "De revelatione".)

Más aún: a veces la mente humana puede encontrar dificultad aun para formarse un juicio cierto sobre la "credibilidad" de la fe católica, no obstante los muchos y admirables indicios externos ordenados por Dios para poder probar ciertamente, por medio de ellos, el origen divino de la religión cristiana con la sola luz natural de la razón. Puesto que el hombre, o porque se deja llevar de prejuicios o porque le instigan

---

* Reproducimos la versión castellana publicada por la revista *Ecclesia* (Madrid), núm. 477 (2 de septiembre de 1950). El texto oficial, latino, se publicó en AAS, 42 (1950), 561-578.

las pasiones y la mala voluntad, puede no sólo negar la evidencia de esos indicios externos, sino también resistir a las inspiraciones sobrenaturales que Dios infunde en nuestras almas.

Si miramos fuera del redil de Cristo, fácilmente descubriremos las principales direcciones que siguen no pocos de los hombres de estudios. Unos admiten, sin discreción ni prudencia, el *sistema evolucionístico,* que aun en el mismo campo de las ciencias naturales no ha sido todavía probado indiscutiblemente, y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con osadia sostienen la hipótesis *monística y panteística* de un modo sujeto a perpetua evolución. De esta hipótesis se valen los comunistas para defender y propagar su materialismo dialéctico y arrancar de las almas toda noción de Dios.

Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, por las que se rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una moderna seudofilosofía, que, en concurrencia contra el *idealismo,* el *inmanentismo* y el *pragmatismo,* ha sido denominada *existencialismo,* porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la "existencia" de cada una de ellas.

Existe, igualmente, un falso *historicismo,* que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta.

Entre tanta confusión de opiniones, nos es de algún consuelo ver a los que hoy no rara vez, abandonando las doctrinas del racionalismo en que habían sido educados, desean volver a los manantiales de la verdad revelada y reconocer y profesar la palabra de Dios, conservada en la Sagrada Escritura como fundamento de la ciencia sagrada. Pero al mismo tiempo lamentamos que no pocos de ésos, cuanto más firmemente se adhieren a la palabra de Dios, tanto más rebajan el valor de la razón humana; y cuanto con más entusiasmo enaltecen la autoridad de Dios revelador, tanto más ásperamente desprecian el magisterio de la Iglesia, instituído por Nuestro Señor Jesucristo para defender e interpretar las verdades reveladas. Este modo de proceder no sólo está en abierta contradicción con la Sagrada Escritura, sino que, aun por experiencia, se muestra ser equivocado. Pues los mismos "disidentes" con frecuencia se lamentan públicamente de la discordia que reina entre ellos, en las cuestiones dogmáticas, tanto que se ven obligados a confesar la necesidad de un magisterio vivo.

Los teólogos y filósofos católicos, que tienen el grave encargo de defender e imprimir en las almas de los hombres las verdades divinas y humanas, no deben ignorar ni desatender estas opiniones, que, más o menos, se apartan del recto camino. Más aún, es necesario que las conozcan bien, pues no se pueden curar las enfermedades que antes suficientemente no se conocen; además, en las mismas falsas afirmaciones se oculta a veces un poco de verdad; y, por último, esas falsas opiniones incitan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas o teológicas.

Si nuestros filósofos y teólogos solamente procurasen sacar este fruto de aquellas doctrinas estudiándolas con cautela, no tenía por qué intervenir el magisterio de la Iglesia. Pero, aunque sabemos que los doctores católicos en general evitan contaminarse con tales errores, nos consta, sin embargo, que no faltan hoy quienes, como en los tiempos apostólicos, amando la novedad más de lo debido y también temiendo que los tengan por ignorantes de los progresos de la ciencia, intentan sustraerse a la dirección del sagrado Magisterio, y por este motivo están en peligro de apartarse insensiblemente de la verdad revelada y hacer caer a otros con ellos en el error.

Existe también otro peligro, que es tanto más grave cuanto que se oculta bajo capa de virtud. Muchos, deplorando la discordia del género humano y la confusión que reina en las inteligencias de los hombres, y guiados de un imprudente celo de las almas, se sienten llevados por un interno impulso y ardiente deseo a romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas y propugnan una especie de "irenismo", que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen no sólo combatir en unión de fuerzas el invadente ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático. Y como hubo antiguamente quienes se preguntaban si la apologética tradicional de la Iglesia constituía más bien un impedimento que una ayuda para ganar las almas a Cristo, así también no faltan hoy quienes se han atrevido a proponer en serio la duda de si

conviene no sólo perfeccionar, más aún, reformar, completamente la teología y el método que actualmente, con la aprobación elesiástica, se emplea en el enseñamiento teológico, a fin de que se propague más eficazmente el reino de Cristo en todo el mundo, entre los hombres de todas las civilizaciones y de todas las opiniones religiosas.

Si los tales no pretendiesen más que acomodar, con algo de renovación, el enseñamiento eclesiástico y su método a las condiciones y necesidades actuales, no habría casi de qué temer; pero algunos de ellos, arrebatados por un imprudente "irenismo", parece que consideran como óbice para restablecer la unidad fraterna lo que se funda en las mismas leyes y principios dados por Cristo y en las instituciones por El fundadas o lo que constituye la defensa y el sostenimiento de la integridad de la fe, cayendo lo cual se unirían, sí, todas las cosas, mas sólo en la común ruina.

Los que, o por reprensible deseo de novedad, o por algún motivo laudable, propugnan estas nuevas opiniones, no siempre las proponen con la misma graduación, ni con la misma claridad, ni con los mismos términos, ni siempre con unanimidad de pareceres; lo que hoy enseñan algunos más encubiertamente, con ciertas cautelas y distinciones, otros más audaces lo propalan mañana abiertamente y sin limitaciones, con escándalo de muchos, sobre todo del clero joven, y con detrimento de la autoridad eclesiástica. Más cautamente se suelen tratar estas materias en libros que se dan a la luz pública; con más libertad se habla ya en los folletos distribuidos privadamente y en las conferencias y reuniones. Y no se divulgan solamente estas doctrinas entre los miembros de uno y otro clero y en los seminarios y los institutos religiosos, sino también entre los seglares, sobre todo entre los que se dedican a la enseñanza de la juventud.

En cuanto a la Teología, lo que algunos pretenden es disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librarlos de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones empleadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres. Esperan que así el dogma, despojado de elementos que llaman extrínsecos a la revelación divina, se pueda comparar fructuosamente con las opiniones dogmáticas de los que están separados de la unidad de la Iglesia, y por este camino se llegue poco a poco a la asimilación del dogma católico con las opiniones de los disidentes.

Reduciendo la doctrina católica a tales condiciones, creen que se abre también el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas que el dogma sea formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema. Algunos más audaces afirman que esto se puede y se debe hacer también por la siguiente razón: porque, según ellos, los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, mas sólo con conceptos aproximativos y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se indica, sí, en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura. Por eso no piensan ser absurdo, sino antes creen ser del todo necesario que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso del tiempo le sirven de instrumento, vaya sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos, de suerte que en maneras diversas y hasta cierto punto aun opuestas, pero, según ellos, equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas. Añaden que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas que sucesivamente ha ido tomando la verdad revelada, según las varias doctrinas y opiniones que a través de los siglos han ido apareciendo.

Por lo dicho es evidente que estos conatos no sólo llevan al *relativismo dogmático*, sino ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta. Nadie ignora que los términos empleados, tanto en la enseñanza de la teología como por el mismo magisterio de la Iglesia, para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y perfilados. Se sabe también que la Iglesia no ha sido siempre constante en el uso de unos mismos términos. Es evidente, además, que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se fundan, sin duda, en cimientos

tan deleznables. Se fundan, realmente, en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que admirarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los concilios ecuménicos; de suerte que no es lícito apartarse de ellas.

Abandonar, pues, o rechazar o privar de valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de genio y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud, y sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía, que, como la flor del campo, hoy existe y mañana caerá, no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento. El desprecio de los términos y las nociones que suelen emplear los teólogos escolásticos lleva, naturalmente, a enervar la teología especulativa, la cual, por fundarse en razones teológicas, ellos juzgan carecer de verdadera certeza.

Por desgracia, estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo magisterio de la Iglesia, que tanto peso ha dado con su autoridad a aquella teología. Presentan este magisterio como impedimento del progreso y obstáculo de la ciencia; y hay ya católicos que lo consideran como un freno injusto que impide el que algunos teólogos más cultos renueven la teología. Y aunque este sagrado magisterio, en las cuestiones de fe y de costumbres, debe ser para todo teólogo la norma próxima y universal de la verdad ya que a él ha confiado Nuestro Señor Jesucristo la custodia, la defensa y la interpretación del depósito de la fe, o sea de las Sagradas Escrituras y de la tradición divina; sin embargo, a veces se ignora, como si no existiese, la obligación que tienen todos los fieles de huir aun de aquellos errores que más o menos se acercan a la herejía, y, por tanto, "de observar también las constituciones y decretos en que la Santa Sede ha proscrito y prohibido las tales opiniones falsas" (*C. I. C.*, canon 1.324; cfr. Conc. Vat., D. B., 1820, const. *De fide cath.*, cap. 4; *De fide et ratione*, post cánones).

Hay algunos que de propósito desconocen cuanto los Romanos Pontífices han expuesto en las encíclicas sobre el carácter y la constitución de la Iglesia, a fin de hacer prevalecer un concepto vago que ellos profesan y dicen haber sacado de los antiguos Padres, sobre todo de los griegos. Porque los Sumos Pontífices, dicen ellos, no quieren determinar nada en las opiniones disputadas entre los teólogos, y así hay que volver a las fuentes primitivas y con los escritos de los antiguos explicar las modernas constituciones y decretos del magisterio.

Este lenguaje puede parecer elocuente, pero no carece de falacia. Pues es verdad que los Romanos Pontífices en general conceden libertad a los teólogos en las cuestiones disputadas entre los más acreditados doctores; pero la historia enseña que muchas cuestiones que un tiempo fueron objeto de libre discusión no pueden ser ya discutidas.

Ni hay que creer que las enseñanzas de las encíclicas no exijan de suyo el asentimiento, por razón de que los Romanos Pontífices no ejercen en ellas la suprema potestad de su magisterio. Pues son enseñanzas del magisterio ordinario, del cual valen también aquellas palabras: "El que a vosotros oye, a Mí me oye" (Luc., X, 16); y la mayor parte de las veces, lo que se propone e inculca en las encíclicas pertenece al patrimonio de la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices, en sus constituciones de propósito pronuncian una sentencia en materia disputada, es evidente que, según la intención y voluntad de los mismos Pontífices, esa cuestión no se puede tener ya como de libre discusión entre los teólogos.

Es también verdad que los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la revelación, pues a ellos toca indicar de qué manera "se encuentre explícita o implícitamente" (Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 octubre 1870; *Acta*, vol. I, p. 260) en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el magisterio vivo. Además, las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que nunca realmente se agotan. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas se rejuvenecen continuamente las sagradas ciencias, mientras que, por el contrario, una especulación que deja ya de investigar el depósito de la fe se hace estéril, como vemos por experiencia. Pero esto no autoriza a hacer de la teología, aun de la posi-

tiva, una ciencia meramente histórica. Porque, junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el magisterio vivo para ilustrar también y declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura y como implícitamente. Y el divino Redentor no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aun a los teólogos, sino sólo al magisterio de la Iglesia. Y si la Iglesia ejerce este su oficio (como con frecuencia lo ha hecho en el curso de los siglos con el ejercicio, ya ordinario, ya extraordinario, del mismo oficio), es evidentemente falso el método que trata de explicar lo claro con lo oscuro; antes es menester que todos sigan el orden inverso. Por lo cual nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, al enseñar que es deber nobilísimo de la teología el mostrar cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes, no sin grave motivo añadió aquellas palabras: "Con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia."

Volviendo a las nuevas teorías de que tratamos antes, algunos proponen o insinúan en los ánimos muchas opiniones que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura y renueva una teoría, ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo, o de la religión, o de la moral. Más aún: sin razón hablan de un sentido humano de la Biblia, bajo el cual se oculta el sentido divino, que es, según ellos, el infalible. En la interpretación de la Sagrada Escritura, no quieren tener en cuenta la analogía de la fe ni la tradición de la Iglesia, de manera que la doctrina de los Santos Padres y del sagrado magisterio debe ser conmensurada con la de las Sagradas Escrituras, explicadas por los exegetas de modo meramente humano, más bien que exponer la Sagrada Escritura según la mente de la Iglesia, que ha sido constituida por Nuestro Señor Jesucristo custodio e intérprete de todo el depósito de las verdades reveladas.

Además, el sentido literal de la Sagrada Escritura y su exposición, que tantos y tan eximios exegetas, bajo la vigilancia de la Iglesia, han elaborado, deben ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstas, a una nueva exégesis que llaman simbólica o espiritual, con la cual los libros del Antiguo Testamento, que actualmente en la Iglesia son una fuente cerrada y oculta, se abrirían finalmente para todos. De esta manera, afirman, desaparecen todas las dificultades, que solamente encuentran los que se atienen al sentido literal de las Escrituras.

Todos ven cuánto se apartan estas opiniones de los principios y normas hermenéuticas justamente establecidos por nuestros predecesores de feliz memoria León XIII, en la encíclica *Providentissimus*, y Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, y también por Nos mismo en la encíclica *Divino afflante Spiritu*.

Y no hay que admirarse de que estas novedades hayan producido frutos venenosos en casi todos los tratados de la teología. Se pone en duda si la razón humana, sin la ayuda de la divina revelación y de la divina gracia, pueda demostrar la existencia de un Dios personal con argumentos deducidos de las cosas creadas; se niega que el mundo haya tenido principio, y se afirma que la creación del mundo es necesaria, pues procede de la necesaria liberalidad del amor divino; se niega asimismo a Dios la presciencia eterna e infalible de las acciones libres de los hombres: opiniones todas contrarias a las declaraciones del Concilio Vaticano (cfr. Concilio Vat., Const. *De Fide cath.*, cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore*).

Algunos también ponen en discusión si los ángeles son personas y si la materia difiere esencialmente del espíritu. Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica, con lo que, menospreciando las definiciones del concilio de Trento, se destruye el concepto de pecado original, junto con el de pecado en general en cuanto ofensa de Dios, como también el de la satisfacción que Cristo ha dado por nosotros. Ni faltan quienes sostienen que la doctrina de la transustanciación, basada como está sobre un concepto filosófico de sustancia ya anticuado, debe ser corregida de manera que la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía se reduzca a un simbolismo en el que las especies consagradas no son más que señales externas de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles, miembros suyos en el cuerpo místico.

Algunos no se consideran obligados a abrazar la doctrina, que hace algunos años expusimos en una encíclica y que está fundada en las fuentes de la revelación,

según la cual el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia Católica Romana son una misma cosa (cfr. Litt. Enc.. *Mystici Corporis Christi, A. A. S.*, volumen XXXV, pp. 193 ss.). Algunos reducen a una vana fórmula la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para conseguir la salud eterna. Otros, finalmente, no admiten el carácter racional de la credibilidad de la fe cristiana.

Sabemos que estos y otros errores semejantes se propagan entre algunos hijos nuestros, descarriados por un celo imprudente o por una falsa ciencia; y nos vemos obligados a repetirles con tristeza verdades conocidísimas y errores manifiestos y a indicarles, no sin ansiedad, los peligros de engaño a que se exponen.

Es cosa sabida cuánto estima la Iglesia la humana razón, a la cual atañe demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal, comprobar invenciblemente los fundamentos de la misma fe cristiana por medio de sus notas divinas, expresar por conveniente manera la ley que el Creador ha impreso en las almas de los hombres y, por fin, alcanzar algún conocimiento, y por cierto fructuosísimo, de los misterios (cfr. *Conc. Vat., D. B.* 1.796). Mas la razón sólo podrá ejercer tal oficio de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente, es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía, que es ya como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, por consiguiente, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos, manifestados y definidos lentamente por hombres de gran talento, para comprobar la misma divina revelación. Esta filosofía reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos—a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad—y la posesión de la verdad cierta e inmutable.

Cierto que en tal filosofía se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe o a las costumbres, y que por lo mismo la Iglesia deja a libre disputa de los peritos; pero en otras muchas no tiene lugar tal libertad, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos que poco ha hemos recordado. Aun en esas cuestiones esenciales se puede vestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos autos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano; pero nunca es lícito derribarla, o contaminarla con falsos principios o estimarla como un grande monumento, pero ya en desuso. Pues la verdad y su expresión filosófica no pueden cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí mismos o de aquellos juicios que se apoyan tanto en la sabiduría de los siglos como en el consenso y fundamento de la divina revelación. Cualquier verdad que la mente humana, buscando con rectitud, descubriere, no puede estar en contradicción con otra verdad ya alcanzada, pues Dios, Verdad suma, creó y rige la humana inteligencia de tal modo que no opone cada día nuevas verdades a las ya adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hubieren introducido, edifica la verdad sobre la verdad de modo tan ordenado y orgánico como aparece formada la misma naturaleza de la que se extrae la verdad. Por lo cual el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente cualquier novedad que en el decurso del tiempo se proponga, sino que ha de sopesarla con suma detención y someterla a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, con grave peligro y detrimento de la misma fe.

Si bien se examina cuanto llevamos expuesto, fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruídos en las disciplinas filosóficas "según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico" (*C. I. C.*, canon 1.366, 2), puesto que con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso (*A. A. S.*, vol. XXVIII, 1946, p. 387).

Es, pues, altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado y que imprudentemente la apelliden anticuada en su forma racionalística (así dicen) y en sus procedimientos, pues afirman que esta

nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera, mientras ellos sostienen, por el contrario, que las verdades, principalmente las trascendentes, sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se completan, aunque entre sí parezcan oponerse. Por lo cual conceden que la filosofía que se enseña en nuestras escuelas, con su lúcida exposición y solución de los problemas, con su exacta precisión de los conceptos y con sus claras distinciones, puede ser apta preparación al estudio de la teología, como se adaptó perfectamente a la mentalidad del medievo; pero creen que no es un método que corresponda a la cultura y a las necesidades modernas. Añaden, además, que la filosofía perenne es sólo una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la "existencia" de los seres singulares y la vida en su continua fluencia. Y mientras desprecian esta filosofía, ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico, lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados *inmanentismo*, o *idealismo*, o *materialismo*, ya sea histórico, ya dialéctico, o también *existencialismo*, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico.

Por fin, achacan a la filosofía que se enseña en nuestras escuelas el defecto de atender sólo a la inteligencia en el proceso del conocimiento, sin reparar en el oficio de la voluntad y de los sentimientos. Lo cual no es verdad ciertamente, pues la filosofía cristiana nunca negó la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda el alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales; más aún: siempre enseñó que la falta de tales disposiciones puede ser la causa de que el entendimiento, ahogado por las pasiones y por la mala voluntad, de tal manera se oscurezca que no vea cual conviene. Y el Doctor Común cree que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimente en el ánimo cierta afectiva "connaturalidad" con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina (cfr. S. Thom., *Summa Theol.*, II-II, quaest. 1, art. 1 ad 3, et quaest. 45, art. 2, in c.); y claro aparece cuánto ese conocimiento subconsciente, por así decirlo, ayude a las investigaciones de la razón. Pero una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que intentan estos innovadores, esto es, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad, mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas con una mezcla inaceptable de conocimiento y de voluntad.

Ni hay que admirarse de que con estas nuevas opiniones se ponga en peligro a dos disciplinas filosóficas que por su misma naturaleza están estrechamente relacionadas con la doctrina católica, a saber, la teodicea y la ética, cuyo oficio creen que no es demostrar con certeza algo acerca de Dios o de cualquier otro ser trascendente, sino más bien mostrar que lo que la fe enseña acerca de Dios personal y de sus preceptos es enteramente conforme a las necesidades de la vida y que, por lo mismo, todos deben abrazarlo para evitar la desesperación y alcanzar la salvación eterna; todo lo cual se opone abiertamente a los documentos de nuestros predecesores León XIII y Pío X y no puede conciliarse con los decretos del Concilio Vaticano. No habría, ciertamente, que deplorar tales desviaciones de la verdad si, aun en el campo filosófico, todos mirasen con la reverencia que conviene al magisterio de la Iglesia, al cual corresponde por divina institución no sólo custodiar e interpretar el depósito de la verdad revelada, sino también vigilar sobre las disciplinas filosóficas para que los dogmas católicos no sufran detrimento alguno de las opiniones no rectas.

Réstanos ahora decir algo acerca de algunas cuestiones que, aunque pertenezcan a las disciplinas que suelen llamarse positivas, sin embargo se entrelazan más o menos con las verdades de la fe cristiana. No pocos ruegan instantemente que la religión católica atienda lo más posible a tales disciplinas, lo cual es ciertamente digno de alabanza cuando se trata de hechos realmente demostrados; empero, se ha de

admitir con cautela cuando más bien se trate de hipótesis, aunque de algún modo apoyadas en la ciencia humana, que rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la tradición. Si tales conjeturas opinables se oponen directa o indirectamente a la doctrina que Dios ha revelado, entonces tal postulado no puede admitirse en modo alguno.

Por eso el magisterio de la Iglesia no prohibe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del *evolucionismo*, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer el dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe (cfr. Allocut. pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 novembris 1941: *A. A. S.*, vol. XXXIII, p. 506). Empero, algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia.

Mas tratándose de otra hipótesis, es a saber, del *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos (cfr. *Rom.*, V, 12-19; conc. Trid., sess. V, cáns. 1-4).

Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia. Y de un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros históricos del Antiguo Testamento. Los fautores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no hace mucho tiempo la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos envió al Arzobispo de París (16 de enero de 1948; *A. A. S.*, vol. XL, pp. 45-48). Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido. Mas si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos.

Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una limitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y la verdad que tanto resplandece aún en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto de que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos.

Sabemos, es verdad, que la mayor parte de los doctores católicos que con sumo fruto trabajan en las universidades, en los seminarios y en los colegios religiosos están muy lejos de estos errores, que hoy abierta u ocultamente se divulgan o por cierto afán de novedades o por un inmoderado deseo de apostolado. Pero sabemos también

que tales nuevas opiniones pueden atraer a los incautos, y por lo mismo preferimos oponernos a los comienzos que no ofrecer un remedio a una enfermedad inveterada.

Por lo cual, después de meditarlo y considerarlo largamente delante del Señor, para no faltar a nuestro sagrado deber, mandamos a los Obispos y a los superiores religiosos, onerando gravísimamente sus conciencias, que con la mayor diligencia procuren que ni en las clases, ni en las reuniones, ni en escritos de ningún género se expongan tales opiniones en modo alguno ni a los clérigos ni a los fieles cristianos.

Sepan cuantos enseñan en institutos eclesiásticos que no pueden en conciencia ejercer el oficio de enseñar que les ha sido concedido si no reciben religiosamente las normas que hemos dado y si no las cumplen escrupulosamente en la formación de sus discípulos. Y procuren infundir en las mentes y en los corazones de los mismos aquella reverencia y obediencia que ellos en su asidua labor deben profesar al magisterio de la Iglesia.

Esfuércense con todo aliento y emulación por hacer avanzar las ciencias que profesan: pero eviten también el traspasar los límites por Nos establecidos para salvaguardar la verdad de la fe y la doctrina católica. A las nuevas cuestiones que la moderna cultura y el progreso del tiempo han suscitado apliquen su más diligente investigación, pero con la conveniente prudencia y cautela; y, finalmente, no crean, cediendo a falso "irenismo", que los disidentes y los que están en el error puedan ser atraídos con buen suceso si la verdad íntegra que rige en la Iglesia no es enseñada por todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna.

Fundados en esta esperanza, que vuestra pastoral solicitud aumentará todavía, impartimos con todo amor, como prenda de los dones celestiales y en señal de nuestra paterna benevolencia, a todos vosotros, venerables hermanos, a vuestro clero y a vuestro pueblo la bendición apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 12 de agosto de 1950, año duodécimo de nuestro pontificado.

PIUS PP. XII

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

HANS URS VON BALTHASAR: *Wahrheit.* Ein Versuch. Erstes Buch: *Wahrheit del Welt.* Einsiedeln/Zürich, Benzinger, 1947. 312 pp. 22 × 14 cms.

El autor divide su trabajo en dos partes. La primera, que da contenido al presente volumen, trata de la verdad que encontramos en el mundo, como verdad de las cosas y del hombre, verdad que en su último fundamento apela a Dios Creador. En esta consideración aparece la verdad de Dios como origen y fin de la verdad del mundo. La segunda parte, que aún no ha visto la luz pública, tratará de la verdad que Dios nos ha manifestado de sí mismo por la revelación, y que desde este momento, en este su ser positivo revelado, se convierte en la última norma de toda verdad del mundo. Así, pues, la primera parte trata de la verdad en cuanto objeto de la filosofía con métodos filosóficos; la segunda tratará de ella en cuanto objeto de la teología y con métodos teológicos.

El libro no se propone tanto la discusión de las cuestiones gnoseológicas que en torno de la verdad se han planteado, cuanto la descripción viva de la esencia de la verdad misma como una de las propiedades esenciales del ser en general. El estudio recoge las mejores enseñanzas de la tradición platónico-aristotélica y agustinista-tomista: la perenne actualidad de estas doctrinas, el gran servicio que pueden y deben prestar al pensamiento moderno queda bien demostrado en las páginas de este libro. Muy en particular descubre Balthasar la gran riqueza de sugerencias que el *De Veritate* de Santo Tomás puede ofrecer al pensador moderno, preocupado con los problemas de la verdad.

El libro tiene un desarrollo sencillo y claro. En el primer capítulo se estudia la verdad como naturaleza: la mutua articulación de sujeto y objeto, las partes respectivas de ambos en el ser de la verdad, es la materia que el autor analiza aquí con verdadero primor. Los siguientes capítulos tratan sucesivamente de la verdad como libertad, como misterio, como participación. De singular valor y excelencia juzgamos las páginas dedicadas al estudio de la verdad como libertad. En la doble vertiente, objeto y sujeto, Balthasar descubre el gran ingrediente de libertad que la verdad entraña; por parte del objeto en ese fondo de intimidad insobornable que siempre, más o menos, queda oculto en la revelación de todo ser, condición y límite de la verdad que el intelecto finito puede alcanzar; por parte del sujeto cognoscente la libertad interviene de múltiples maneras en la captación de la verdad; sin pronunciarse por un voluntarismo exagerado e inaceptable, el doctor Baltha-

sar hace ver la gran parte que al querer y al amar tocan en el conocimiento y posesión de la verdad. La unidad del espíritu queda así espléndidamente iluminada por la luz radiante de la verdad.

R. CEÑAL.

KARL JASPERS: *Der Philosophische Glaube*. Zürich, Artemis-Verlag, 1948. 162 pp. 19 × 11 cms.

Se reúnen en este volumen las lecciones dictadas por Jaspers en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de Basilea, en julio de 1947. La quinta lección, *Über Philosophie und Unphilosophie*, del texto ahora impreso fué entonces omitida. Los títulos de las lecciones son: *El concepto de la fe filosófica, El hombre, Filosofía y religión, Filosofía y su negación* (*Unphilosophie*), *La filosofía en el porvenir*.

Sobre la fe filosófica, tema central del cursillo dictado en Basilea, Jaspers se ha expresado abundantemente en sus producciones precedentes. El pensamiento de Jaspers sobre esta materia ha sido recientemente expuesto y analizado con la mayor amplitud por B. Welte: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (Symposion, II [1949], 4-190). Welte no llega a utilizar el presente volumen, como tampoco el grueso tomo *Von der Wahreit*, donde Jaspers desarrolla con gran extensión los puntos tratados en sus lecciones de Basilea. La fe filosófica de Jaspers no debe considerarse como absolutamente irracional; se opone ciertamente al saber racional, pero no como una actitud exclusivamente negativa: quiere superarlo, integrarlo en un saber superior. La fe filosófica quiere reducir a unidad los dos extremos objeto y sujeto, eliminar su polaridad y distensión. La fe abraza esos dos extremos: su término inmediato es lo omnicomprensivo, *das Umgreifende*, que está por encima y más allá de todo objeto, por encima y más allá de toda subjetividad, de toda posesión acabada y definitiva de todo ser. La fe se mueve en el ancho espacio, sin límites, siempre apelando a un más allá, de la trascendencia. "Fe—escribe Jaspers—es vivir de la trascendencia, dejarse regir y llenar de la trascendencia" (p. 20). La fe filosófica es así enteramente libre, no puede ser cuajada por nada finito con pretensiones de absoluto. La fe filosófica tiene el carácter de lo vacilante y, al mismo tiempo, de lo absoluto. En esta polaridad de seguridad e inseguridad, de verdad y no-verdad, de ser y no-ser, ha de moverse, como en su interna y vital dialéctica, la fe filosófica, es decir, el único filosofar auténtico y válido para Jaspers. De aquí fluyen sus otras características: relatividad, historicidad...

Jaspers no niega todo valor a las formas objetivas, en las cuales las diversas filosofías a través de los tiempos han vertido su propia verdad; esa tradición tiene para él sentido y valor, pero sólo como cauce de una verdad nunca plenamente manifiesta y lograda, como testimonio de la presencia perenne de la trascendencia, de esa inasible verdad total, para el hombre siempre en alborada.

La intención de Jaspers es bien clara. Todo saber racional, toda filosofía que pretende alcanzar una objetividad plena, definitiva, cuajada para siem-

pre, sólo puede tener un valor histórico y pasajero. Y así también toda religión que se funde en las pretensiones de ese saber racional, carece para Jaspers de todo valor. Jaspers no rechaza la religión. Sus condenaciones del ateísmo no pueden ser más explícitas. Mas para justificar su propia posición Jaspers cava, entre la razón y la que es para él la única fe religiosa auténtica, un abismo, que sólo puede ser franqueado por su fe filosófica, que es una adhesión libérrima, sin servidumbre de argumentos y pruebas, a la trascendencia. Jaspers siente la nostalgia de Dios, pero Dios se le escapa, porque el Dios personal, Ser realísimo, sería algo definible y concreto, y llegar a ese Dios sería para la fe filosófica ruinoso y mortal; la fe filosófica no tiene más remedio renunciar a la verdad radiante. del Ser realísimo para vivir del gozo extraño y doloroso de la búsqueda de un más allá siempre más lejos.

En la cuarta lección Jarpers nos habla ampliamente de las religiones bíblicas. Su discurso quiere mantenerse en un tono de máximo respeto y admiración hacia esas religiones, la hebráica y la cristiana, pero la confusión de realidades y conceptos que reina en esas páginas no puede menos de producir muy desagradable impresión en el lector imparcial. Y, por supuesto, el elemento más esencial de la religión cristiana, lo sobrenatural, Jarpers parece ignorarlo; naturalmente, para su fe filosófica carece de todo sentido y valor.

R. Ceñal.

Sciacca, M. F.: *La chiesa e la civiltà moderna*. Morcelliana, Brescia, 1948; 19 × 12 centímetros. 167 pp.

Es frecuente entre los intelectuales católicos la preocupación de carácter filosófico por estudiar el sentido y significado del cristianismo en los actuales momentos de la humanidad. Sin llegar a decir que se trate de estudios propiamente apologéticos, trátase en ellos de estudiar si el cristianismo en la actualidad tiene una función específica que realizar, si el mundo de hoy tiene algo que esperar de la ideología cristiana, si en su marcha puede prescindir ya de la aportación cristiana. En este ambiente se mueve también este libro de Sciacca, en que ha reunido escritos ya anteriormente publicados, fuera de uno. Los dos primeros, *La Iglesia y la civilización moderna* y *Catolicismo civil y civilización católica*, están en íntima relación. En el primero, estudiados los caracteres erróneos de la civilización moderna, se concluyen las renuncias que ésta debe imponerse, sin negarse a sí misma, para venir en concordia con la Iglesia: la civilización debe renunciar a la mundanidad como fin en sí, a la absolutización y deificación de valores relativos y mundanos. En cambio, el segundo afronta el problema de la aproximación de la Iglesia, sin transigir en su contenido dogmático, a las condiciones del mundo actual. El tercero, *La misión del cristiano en la hora actual*, y el cuarto, *Necesidad del escándalo*, estudian abiertamente el quehacer del cristiano dentro de su mundo, aunque se choque con él y se escandalice. Este cuarto es un estudio crítico de la obra de Papini sobre las cartas de Celestino VI. Bajo otro aspecto viene considerado el mismo tema en el quinto, titulado *Humanismo cristiano*, tema tan debatido en nuestros días. Dos estudios más acentúan todavía aspectos del mundo actual. Los dos capítulos del apéndice confrontan la filosofía contemporánea con el problema de Dios y con Cristo.

El libro, escrito todo él con el conocimiento de nuestro mundo tan profundo y penetrante que Sciacca ha revelado en tantos escritos; además, con el sincero fervor cristiano del que en su propia vivencia religiosa encuentra una gran misión salvadora que cumplir, resulta de la mayor utilidad para hacerse conciencia más profunda de los problemas intelectuales en que se ve envuelto el pensamiento católico de nuestros días. Es posible que se den católicos que no se den cuenta de lo que en el mundo

está pasando y viven su catolicismo con el limitado horizonte de su vida personal cotidiana, sin acercarse a las luchas que la Iglesia sufre en nuestro mundo y, por consiguiente, sin colaborar con ella por lograr el triunfo de la verdad. Para ellos tiene el libro de Sciacca mucho en que pensar.

J. Iturrioz.

Sciacca, Michele Federico: *S. Agostino*. Vol. I. Brescia, Morcelliana. 1949. XVI-350 pp. 23 × 15 cms.

Este nuevo libro del profesor Sciacca consta de dos grandes partes: la primera nos presenta la vida y la obra de San Agustín; en la segunda se inicia el estudio de la vida del espíritu, según la doctrina del gran Doctor de Occidente. Este estudio, cuerpo principal de la obra, es desarrollado en tres amplias secciones intituladas: I. *L'itinerario della mente;* II. *L'itinerario della volontà:* III. *L'itinerario della natura. Dio, Cristo, Chiesa.* El volumen I sólo contiene la primera de estas secciones; dos volúmenes siguientes ya anunciados estarán consagrados a las otras secciones.

El profesor Sciacca expresa la intención principal de su obra con estas palabras: "... que el pensamiento moderno o contemporáneo, que contiene en verdad tantos elementos del idealismo realista o agustiniano, pueda volver a encontrar, a través de este idealismo auténtico, que ha desnaturalizado y hecho estéril de nuevas verdades, la vía de la verdad, y pueda, en nombre de ella, rebautizarse. En las actuales contingencias estoy firmemente convencido de que sólo un baño de agustinismo podrá restituir la filosofía a su objeto propio, a la verdad que, como verdad, funda y sobrepasa la misma filosofía. Sólo el agustinismo verdadero (lo hay también no agustiniano) puede dar un sentido constructivo—fecundo en la verdad—y un alcance metafísico, en el sentido clásico de la palabra, a los conceptos de interioridad, de autoconciencia y de humanidad de la filosofía, propios del pensamiento moderno, pero que este mismo pensamiento ha acabado por trastrocar y destruir. Porque no hay interioridad auténtica sin trascendencia. Recuperar a Agustín significa reconquistar la realidad del espíritu, nuestra verdadera realidad humana, nuestra naturaleza integral, porque el espíritu es toda nuestra vida de hombres en su integridad y plenitud concreta... Y nunca como hoy ha habido tanta necesidad de reconquistar el espíritu, entendido éste como síntesis real de toda humana actividad y en toda su fuerza normal. Conquistar el espíritu es conquistar nuestra verdad de hombres; y el hombre que "sabe" su vida de hombre, "sabe" que ella es de Dios y que Dios es" (pp. XV-XVI).

En la primera parte, biográfica, el autor no se contenta con la referencia superficial de los hechos y vicisitudes que llenan la vida del hombre Agustín. Busca ya aquí la vida del espíritu, es decir, el itinerario más hondo y exquisito por el que camina aquella alma, entre tinieblas y claridades, en ascensión lenta y trabajosa, hasta llegar a la altura de la clara revelación de las riquezas que ese mismo espíritu de hombre encierra y atesora. Pero este afán constructivo no significa desdén alguno para los otros menesteres ineludibles del buen historiador; cuidadosa comprobación de datas y hechos, su justificación documentada y precisa; a ellos atiende también con loable escrupulosidad el profesor Sciacca.

La segunda parte, "el itinerario de la mente", ocupa los dos tercios del volumen. La vida intelectual del hombre, tal como San Agustín la describe y analiza en su vastísima obra literaria, es un camino largo y laborioso hacia el más alto y noble fin de la mente humana: la verdad. Las etapas del

itinerario agustiniano responden, aproximadamente, a estos grandes títulos, que encabezan otros tantos capítulos de la obra de Sciacca: la sensación; el error; razón e intelecto; la memoria; fe, razón e inteligencia; el pensamiento, testimonio de Dios. El estudio del profesor Sciacca culmina aquí con la presentación de *la vida del espíritu* como prueba, para San Agustín, fundamental y única de la existencia de Dios.

La doctrina agustiniana del conocimiento, según Sciacca, mira a resolver el problema de la verdad en sus dos aspectos esenciales e indisolubles: el de la existencia de la verdad y el de si, cómo y hasta qué punto la puede conocer el hombre. Ahora bien; para Agustín la verdad existe y la mente la puede conocer en cierto grado; si la conoce, no se la da a sí misma sino que se le da; la Verdad en sí es Dios; en consecuencia, existe Dios, fuente de toda verdad. Esta es, en forma esquelética y nocional, la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Sciacca sostiene que es para Agustín la prueba única. Su punto de partida es siempre el pensamiento. Aun cuando el filósofo se mueve *a contingencia mundi*, la prueba pasa siempre a través del pensamiento. El conocer es prueba de la existencia de Dios, no como concatenación de pensamientos abstractos, sino en el sentido de que el movimiento del pensamiento mismo da testimonio de Dios. Sciacca insiste en que la prueba agustiniana no puede ser reducida a una pura deducción lógica. El punto de partida es la realidad psicológica del alma poseedora de nociones primordiales y que busca, guiada por ellas, la posesión de la Verdad plena y absoluta. Entre esas nociones, es para Agustín fundamental la noción de lo inmutable; que el alma la comprende, es un dato, una realidad psicológica; San Agustín demuestra que esa noción no puede obtenerla el alma de la experiencia del mundo externo ni de la experiencia interna. Lo inmutable se impone de manera especial a la mente humana en las normas según las cuales juzga de lo verdadero, lo bello y lo bueno: la inmutabilidad de estas leyes del juicio atestiguan su superioridad sobre la mente y en último término la existencia de la Verdad suprema y absoluta, que es Dios.

Para el Prof. Sciacca la fuerza de la prueba agustiniana es decisiva y perentoria. En otra parte (*GiordiMet*, IV [1949], 1-19, 93-134, 238-259; cf. PENSAMIENTO, 6 [1950], pp. 410-11) ha desarrollado ampliamente el mismo tema. Sostiene que la prueba cosmológica de nada vale, si antes no se ha garantizado el valor de la mente para juzgar con rectitud de la verdad; ahora bien, esa garantía, según Sciacca, la mente no puede obtenerla de su propia experiencia externa o interna, de su conocer lo real intramundano o la realidad de su propio existir. Para Sciacca el problema gnoseológico de la verdad no tiene solución, si no es inmediatamente trasportado al problema del fundamento ontológico, supremo y absoluto, de toda verdad que es Dios. Nos resulta difícil aceptar la posición del profesor Sciacca. Si se admite un problema gnoseológico, crítico, de la verdad, nos cuesta trabajo hacer depender su solución de la demostración de la existencia de Dios. Este proceder nos parece que encierra esta misma existencia en un círculo peligroso y de difícil salida. Si no se admite el planteamiento crítico y se prefiere llevar el problema de la verdad al plano de una posible ontología fundamental, creemos que ésta puede sólidamente establecerse a partir de la experiencia metafísica de la propia existencia, sin ninguna referencia inmediata al problema de la existencia de Dios. En todo caso, no creemos que la fundamentación gnoseológica de la capacidad de la mente para conocer verdades de absoluto valor exija la posición inmediata del fundamento ontológico absoluto de esas mismas verdades. Sciacca insiste en que la prueba agustiniana

parte de la *vida del espíritu*, de esta realidad psicológica; así considerada no nos parece difícil reducir esa prueba a la tradicional de la contingencia.

Pero quede bien clara la intención de nuestras palabras: esta crítica no puede poner mengua ninguna en el gran mérito de este vigoroso esfuerzo del profesor Sciacca por rehabilitar la prueba agustiniana de la existencia de Dios: la recia nervadura del pensamiento de San Agustín se descubre en su obra con toda su fuerza indiscutible y magnífica.

R. Ceñal.

Sciacca, M. F.: *Il pensiero moderno*. Revisioni critiche e ricerche storiche. "La Scuola", Brescia, 1949. 24 × 17 cms. 256 pp.

El libro contiene diversos estudios históricos acerca de la Filosofía y de sus representantes. Es significativo que el libro esté dedicado a Giovanni Gentile con devoción profunda "de ayer, de hoy y de mañana". Asimismo habían estado dedicados los estudios que sobre filosofía medieval y moderna había publicado Sciacca en 1935. Posteriormente Gentile ha muerto, y Sciacca ya no está en el campo ideológico profesado por el maestro italiano. Con todo, Sciacca quiere dar testimonio de su relación personal a Gentile. Este pasarse a otro campo ha obligado a Sciacca a revisar los estudios de entonces. De hecho estos que aparecen ahora, aunque publicados en parte en 1935, han sido detenidamente revisados, y algunos profundamente retocados, cada vez menos necesitados de alteraciones, según son cronológicamente más próximos. Así, pues, tenemos en este libro un nuevo estadio del pensamiento de Sciacca que equivale en parte a una especie de *retractationes*.

Los estudios están reagrupados en tres series: I. Pensamiento francés, y vienen estudiados Pascal, De Maistre y Ollé-Laprune. II. Racionalismo y empirismo modernos, con los nombres de Leibniz, Spinosa, Berkeley, Hume, Whewell, más un análisis de la crisis de la conciencia europea. III. Estudios sobre el pensamiento moderno. Este es el grupo más amplio. De la época primera del Renacimiento se estudia a Bruno Erasmo, el Cusano, Campanella y Vico. Vienen luego estudiados Zanoti, C. Andrés, Delfico, Foscolo, Leopardi y Gallupi. Dedícanse a continuación varios estudios a Rosmini, para terminar con Gioberti, Bertini y Cantoni. En apéndice vienen dos breves notas, la una dedicada a Fichte y la otra a Kierkegaard.

A pesar de temas tan variados, redactados en estilo y amplitud muy diversos, puede observarse en el fondo de todo el libro una base permanente designada ya en la Introducción del libro. Como es característico de los pensadores italianos, el libro gira en torno a las diversas tendencias del idealismo, estudiando sus pródromos, sus tendencias y las diversas reacciones que históricamente ha tenido.

J. Iturrioz.

THONNARD, F.-J. (A. A.): *Compendio de Historia de la Filosofía.* Traducido de la 5.ª edición francesa por R. García Blanco (A. A.). Desclée y Cía. París-Tournai-Roma, 1949; 19 × 12,5 cms. VIII-1086 pp.

Este rico manual de historia de la filosofía editado directamente por la casa Desclée para los estudiantes eclesiásticos, no necesita presentación. Basta decir que está ya ahí esta traducción española, realizada sobre la última y reciente quinta edición francesa. Indudablemente es un acierto haber añadido este volumen a toda la serie anterior de manuales eclesiásticos de la misma editorial. De hecho, sin embargo, el manual puede tener un círculo de lectores y de aplicación más amplio que el estrictamente eclesiástico. Y debe tenerlo. Lo merece la relativa amplitud con que van expuestos los temas y la poderosa síntesis, clara y armoniosa, rara vez excesivamente concisa, que preside toda su elaboración. Es también conocida la generosa comprensión del P. Thonnard para toda clase de doctrinas, buscando lo que pueden tener de verdadero. Su crítica es benévola. Donde más original se muestra es en el estudio de Plotino y luego, sobre todo, en el de San Agustín. En la filosofía moderna es Bergson el que merece de su parte un estudio más directo, amplio y personal. Nosotros echamos de menos en el compendio que se deje tan en la sombra el siglo XVIII escolástico. Sin duda que hay en él más interés de lo que las "historias" suelen dar a entender. Pero quizá es que faltan todavía monografías previas sobre este tema. El compendio está puesto un poco al día en lo relativo a la filosofía española, por ejemplo, en lo que se dedica a Unamuno y Ortega y en otros detalles; pero creemos que podía y debía haber estado algo más. La bibliografía que se da para Suárez es toda ella bastante atrasada, por no decir nada de que no se logre superar ahí la interpretación eclecticista del mismo, ya de hecho bastante superada en los últimos años. Casi lo mismo vale respecto de Balmes. Pero no hemos de insistir en detalles. Subrayemos, para terminar, que los índices finales: el alfabético de autores; el doctrinal, tan amplio y bien coordinado; el alfabético de doctrinas y el general, hacen del compendio de Thonnard un manual extraordinariamente útil y de manejo cómodo.

J. ECHARRI.

MARTÍNEZ CARRERAS, J. M.: *Memoria sobre la fundamentación de la geometría.* Córdoba (Argentina), 1949. 24 × 17 cms. 58 pp.

Piensa el autor que la ciencia actual cierra el ciclo de un gran ensayo de ideas sobre el cosmos. Sus investigaciones se orientan a despejar lo que en ese acervo existe de positivamente adquirido, sobre todo en orden a resolver el problema de sus relaciones con la realidad. En la presente Memoria se intenta una fundamentación de la geometría por un método nuevo. Consiste en suponer que en todo concepto que nos representa un ente —sea real o de razón— pueden distinguirse dos partes lógicas: una primera determinación que hace de *diferenciación*, y una segunda determinación que completa la *entificación*. Así, por ejemplo, en el punto la primera determinación es una diferenciación por el lugar (determinación existencial); la segunda es la indistinción de partes. Viceversa, en la unidad numérica la primera determinación es una diferenciación por el nombre, esencia o naturaleza; la segunda es la afirmación categórica de su existencia unitaria. No es, pues, una composición de género próximo y última diferencia la que se busca, sino una composición *aritmoló-*

gica, que se puede representar por un producto de dos factores ("componentes aritmológicas"). Uno es de naturaleza formal o esencial y otro de naturaleza existencial o posicional. En el producto no son conmutables, porque siempre al primer factor o componente aritmológica corresponde el papel diferenciador, separando la cosa de lo que *no es*, mientras al segundo le corresponde completar la primera determinación en el sentido de lo que la cosa *es* (entificación). Por tanto, si el primer factor aritmológico es formal, el segundo ha de ser existencial y viceversa. Así, pues, la segunda determinación completa la entificación de tal modo que si la cosa *se diferencia* por el nombre o formalidad, la entificación se completará según lugar o existencia, como en el caso de la unidad numérica, o viceversa, como en el caso del punto geométrico. Se obtienen los ocho productos aritmológicos fundamentales, que dan la composición del punto geométrico, punto geométrico múltiple, unidad numérica, extensión continua e ilimitada, espacio vacío, número, conjunto, unidad de formalidad múltiple (la unidad con sus *n* raíces). Una vez determinados los dos componentes lógicos del concepto mediante el análisis del concepto abstracto, pueden obtenerse por síntesis los conceptos fundamentales de la matemática, en particular de la geometría. Con ello se tiene un instrumento insustituible para abordar la crítica de las geometrías modernas.

El propósito del autor es magnífico. Acierta en querer buscar un fundamento realístico a los primeros conceptos. Pero nos parece que la realización de ese propósito está muy lejos todavía de la madurez. En realidad, el estado de elaboración resulta tan embrionario que no se puede contar con el éxito. Lo más original y relativamente mejor trabajado es la primera parte, relativa al análisis aritmológico. Con todo, aquí mismo las dos categorías básicas (lo formal y lo existencial) están definidas con poca precisión y claridad. Luego, en cambio cuando se identifica lo existencial por el lugar se da una definición excesivamente restringida. Al principio (p. 8) se define la unidad existencial y la formal en sentido inverso del mantenido y utilizado después. Pero quizá esto no es más que un descuido, lo mismo que la insistencia en escribir $n-1$ en vez de $n+1$ en los postulados XVI y XVII (p. 38 s.). En la formulación de los postulados geométricos no acertamos a distinguir un influjo *específico* de las bases aritmológicas puestas en la primera parte. Quizá se aclare esto y todo lo demás cuando el autor nos dé la crítica de las geometrías no-euclidianas, que promete.

J. ECHARRI.

BRUCCULERI, A., S. J.: *Problemi d'oggi*. "Questioni di attualità". v. XVIII. Edizioni "La Civiltá Catholica". Roma, 1949. 18 × 12 cms. 300 pp.

El libro recoge diversos escritos publicados en la revista *La Civiltà Cattolica*. En su conjunto resulta un examen exegético de los sucesos fundamentales de nuestros días. Los temas recogidos son varios, y representan la ejemplar vigilancia de la gran revista romana sobre el panorama mundial. Se trazan las líneas fundamentales para un futuro mejor de Europa; se estudia el Manifiesto Comunista con ocasión de su año centenario; el triunfo laborista inglés en 1945 da ocasión a un estudio comparativo entre laborismo y marxismo; se somete a estudio el artículo 41 de la nueva Constitución italiana, en que se sistentizan los principios para una reforma agraria; continúa un estudio sobre el debatido problema de las relaciones entre el productor y los instrumentos del trabajo; con ocasión de la reunión de la F. S. M., en Roma, se trata de desenmascarar lo que tras las organizaciones sindicales puede esconderse; poco después es la proximidad de las famosas elecciones italianas lo que preocupa al P. Brucculeri; finalmente, los problemas del paro obrero y de la evolución social de la empresa vienen tratados sintéticamente. Argumentos y problemas tan varios vienen todos ellos alineados en una sola dirección: el articulista de *La Civiltà* ha querido siempre contribuir a la recta formación de la conciencia política y social de sus lectores a la luz de los imperativos de la ética cristiana.

Meritoria y ejemplar labor. Esta revista y sus redactores nos dan el magnífico ejemplo del trabajo adaptado y aplicado cada día a los problemas de cada momento, orientados siempre a la luz espléndida de la Cátedra de Pedro, a la que tan cercanos se sienten, incluso en su residencia material.

J. ITURRIOZ.

MILLAS VALLICROSA, J. M.ª: *Estudios sobre historia de la ciencia española.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de F. Sección de Historia de la Filosofía Española. Núm. 2. Barcelona, 1949. 22 × 14 cms, IX-499 pp.

No hemos de hacer más que presentar esta magnífica contribución del catedrático de la Universidad de Barcelona a esclarecer la parte española en el lento desarrollo de las ciencias. Se trata de una serie de estudios monográficos sobre divesos momentos de la historia de la ciencia española hasta el Renacimiento—siglos X al XVI—. Van precedidos de un capítulo introductorio sobre "Oriente y Occidente en la historia de la ciencia" que fija los hitos alcanzados hasta ahora en la investigación moderna sobre esta clase de estudios. No todos se publican aquí por primera vez, pero sí buena parte, según se va indicando oportunamente. Todos ellos ofrecen perspectivas nuevas sobre la ciencia española, y atestiguan la aportación española, en amigable convivencia de lenguas y razas, al acervo científico de la humanidad. Los capítulos que siguen al introductorio son: Caracteres de la ciencia hispanoárabe; Valoración de la cultura románica en la época de Santa María de Ripoll (publicado ya en *Pirineos,* 1947); Introducción del cuadrante con cursor en Europa (publicado en *Isis,* 1932); Aspectos de la astronomía arábigoespañola de fines del siglo X y principios del XI (publicado en *Al-Andalus,* 1947); La obra astronómica de Azarquiel y las Tablas Toledanas; El "Libro de Agricultura" de Ibn Wafid y su influencia en la agricultura del Renacimiento (publicado en *Al-Andalus,* 1943); La aportación astronómica de Pedro Alfonso (publicado en *Sefarad,* 1943); La obra enciclopédica de R. Abraham bar Hiyya: Una obra astronómica desconocida de Johannes Avendaut Hispanus (publicado en *Osiris,* 1936, fuera de algunas adiciones actuales en el texto castellano y latino); El magisterio astronómico de Abraham ibn 'Ezra en la Europa latina; El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio (sólo en parte publicado en *Al-Andalus,* 1933); Estudio de la "Nova Geometría" de Ramón Lull; Almanaques catalanes y portugueses del siglo XIV, de origen árabe; El "Libro de la Astrología", de D. Enrique de Villena (publicado en la *Revista de Filología Española,* 1943); La crítica de la *Física* de Aristóteles por Hasday Crescas; La obra médica de la familia toledana de los Castro; El cosmógrafo Jaime Ferrer de Blanes.

Este es el rico contenido del libro del Sr. Millas Vallicrosa. Hay que subrayar la extraordinaria erudición y competencia y la presentación científica esmerada de los trabajos. Es oportuno haber incorporado esta publicación a una Sección de Filosofía, pues, aunque en sí misma no sea filosofía, ofrece material para la filosofía de las ciencias, que no puede olvidar su desarrollo histórico. El volumen lleva índice alfabético sólo de autores.

J. ECHARRI.

ANTONIO LINARES HERRERA: *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores.* Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1949. 192 páginas 20 × 15 cms.

A su considerable labor expositiva de la filosofía de los valores, el doctor Linares Herrera añade este utilísimo complemento de crítica. Con un análisis minucioso y seguro recorre las tres direcciones principales de la filosofía de los valores: el relativismo psicologista, el absolutismo formalista de los neokantianos y la ética material del valor de la escuela fenomenológica.

A todas ellas opone fuerte y casi siempre irrebatibles objeciones que preparan el camino al concepto del valor en la neo-escolástica, según el cual los valores no son ni fenómenos subjetivos, ni formas *a priori*, ni cualidades ideales distintas de las determinaciones del ser, sino realidades o aspectos de la realidad misma.

El doctor Linares Herrera ha demostrado una vez más poseer un dominio absoluto de la filosofía de los valores y un tino seguro de filósofo de raza que sabe orientarse con criterios sanos y personalísimos en la enmarañada selva de los nuevos conceptos filosóficos.

N. GONZÁLEZ CAMINERO

BONAFEDE, GIULIO: *Storia della Filosofia Greco-Romana.* Firenze. Librería Editrice Fiorentina. 1949. 18 × 25 cms. 382 pp.

El libro contiene la historia de la filosofía desde los presocráticos hasta el neoplatonismo inclusive, año 485 después de Cristo. El autor ha procurado, ante todo, la fidelidad en la exposición. Indica las conexiones que unos autores tienen con otros, pero sin hacer violencia a los hechos. Señala la idea directriz y sistematizadora de cada autor; pero, sin embargo, no insiste tanto en lo sistemático que borre el colorido de las concepciones de cada filósofo. Se ha servido, como es natural, de los trabajos especializados de otros autores y del resultado a que ha llegado la investigación histórica, mas no ha querido poner las citas particulares de las fuentes en que se inspira, para no hacerse interminable. Escribe pura historia, y por eso no ha querido criticar las doctrinas de los autores; si hubiera querido proseguir esta finalidad, hubiese escrito una crítica filosófica o una filosofía de la historia de la filosofía; sin embargo, el sano criterio no se ha podido del todo ocultar: el autor no es evolucionista, antes profesa que la verdad es eterna, y no el resultado del tiempo o de la evolución; el tiempo no hace la verdad, sino que la va descubriendo cada vez con más perfección.

No es su intención enseñar a los profesionales de la filosofía ni a los especialistas; poco nuevo les podría decir. Pero el libro será muy útil para los que necesiten adquirir en breve tiempo una exposición de los filósofos que sea fiel, sincera, suficientemente amplia y bien ajustada a la mente y aun a la letra de los autores. Tales exposiciones son necesarias para ciertos concursos y para explicar sucintamente a los alumnos las opiniones de los filósofos, sin ceñirse a la lectura del texto escolar, el cual ordinariamente es muy breve y escaso de noticias concretas de las doctrinas. Esta información ma-

yor no la pueden adquirir algunos por falta de libros, otros por falta de tiempo y otros no acaban de sintetizar las numerosas lecturas que han hecho. Para subvenir a todas estas necesidades, el libro es un medio excelente por la abundancia de la información y por las numerosas citas que se aducen de los mismos filósofos.

J. Hellín.

Alonso-Fueyo, Sabino: *Platón en la formación del hombre moderno*. Valencia, 1949. 207 pp. 14 × 20 cms.

El libro se podría decir que es una antología de las doctrinas platónicas que más pueden influir en la formación del hombre, como son la idea del bien, de Dios, de la justicia, de la política, de las leyes y algo sobre la teoría del conocimiento. Tras esto contrasta las mencionadas ideas con algunas formas novísimas de vida, como el comunismo y el fascismo. No se dirige el doctor A.-F. a una minoría de eruditos, sino que en la composición del libro tiene ante la vista círculos más amplios. De aquí se entiende que no pretenda hacer un estudio definitivo sobre Platón o sobre alguna de sus teorías, sino solamente acompañar al lector tras la huella luminosa que a su paso va dejando la voz del filósofo. En el libro campea esa reconocida agilidad de pluma que ya en 1948 le conquistó el premio nacional de Periodismo.

J. Jiménez.

Caro Baroja, Julio: *Análisis de la cultura*. Etnología-Historia. Folklore. "Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Estudios de Etnología Peninsular. Barcelona, 1949. 1 vol. 254 pp. 15 × 21 cms.

Pretende esta obra, esmeradamente editada, enjuiciar analítico-sintéticamente dos aspectos de la ciencia etnológica: primero, el proceso evolutivo, valor científico y resultados de los diversos métodos etnológicos; segundo, las conveniencias y direcciones fundamentales de una mayor conexión entre la etnología general y lo folklórico.

A quien conozca la complejidad e indecisión del objeto y de los sistemas etnológicos en el pasado y aun en el presente, bien pronto se le alcanzará que este intento del profesor Caro Baroja supone un amplio y profundo conocimiento de la etnología y del folklore, al mismo tiempo que un fino y comprensivo sentido científico. El profesor Baroja manifiesta en esta obra poseer ambas cosas: apenas hay obra de alguna importancia científica relacionada con su tema en las principales lenguas del Occidente europeo que no haya examinado por sí mismo y sobre cuyo contenido no se sienta capaz de dictaminar, en general, acertadamente. Particularmente juiciosa es la recomendación fundamental según la cual juzga él que no se ha construído la ciencia etnológica en el pasado y sobre la que se ha de asentar la del porvenir: *hechos* o *cosas* sobre los que se levanten las *teorías;* no teorías a las que se adapten los hechos.

La tercera parte, etnológico-folklórica, es más personal, concreta y científicamente constructiva que las dos anteriores, etnológico-genéricas, tal vez excesivamente demoledoras y algo abstractas y difusas.

Se ve que el autor no conoce a fondo el sistema filosófico aristotélico-escolástico, pues alude a él con desestima de su valor probatorio, siendo así que no le hay más lógico y racional, antiguo ni moderno; les despoja de un principio muy suyo, desde Platón y Aristóteles, para atribuírselo a H. Poincaré, el de que "la ciencia es de lo universal", y emplea "entelequia" como sinónimo de inanidad, lo cual sería admisible

respecto a la de Hans Driesch, pero no respecto a la de Aristóteles. Tampoco está acertada la calificación de "mística grosera la de los antiguos israelitas, que se creían los elegidos del Señor (igual que los alemanes de hace unos años)", pues si era grosera respecto a los nazis, no lo era respecto a los israelitas (salvo posibles exagerados), los cuales, bajo el aspecto religioso, fueron verdaderamente un pueblo escogido y providencialmente preservado con miras a preparar el cristianismo.

V. ANDÉREZ.

ROGER, DR. JUAN: *Estudio etnológico comparativo de las formas religiosas primitivas de las tribus salvajes de Filipinas.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Trabajos del Instituto Bernardino Sahagún de Antropología y Etnología. IX. *Etnología.* Madrid, 1949. 1 vol. 205 pp. 17 ×24 cms.; cinco láminas.

"Hasta ahora no existe ningún libro resumiendo los estudios sobre la religión y las formas mágico-religiosas de las Filipinas; se debe buscar en monografías y en obras especialistas, informaciones variadas y fragmentadas sobre este asunto."

Con estas palabras nos revela el autor ("Notas preliminares", p. 17) su propósito: hacer él ese libro.

He aquí como, de hecho, lo ha concebido y realizado:

Después de unas "notas preliminares" relativas, sobre todo, al concepto de *magia*, expone: En el capítulo I, el nombre, origen, situación geográfica, características raciales, estadio cultural, idioma y número de los diversos componentes de la población indígena filipina, todo ello casi esquemáticamente; en el II, los "seres sobrenatura es" (Dioses supremo y secundarios, espíritus buenos y malos; en el III, "los hechiceros y adivinos"; en el IV, "la magia en los ritos de paso", o sea de agregación o separación natural, social (nacimiento, matrimonio, enfermedad, muerte); en el V, "ritos mágicos" varios en la utilización de los medios materiales de la vida (frutos, caza, minerales, etc.); en el VI, la "adivinación"; en el VII, "el adorno mágico y personal"; en el VIII, "los ritos de la caza de cabezas".

Este conjunto de temas está expuesto mediante una aportación copiosísima de datos, bibliografía, ideas propias y ajenas, referentes principalmente a los pueblos primitivos filipinos y secundariamente a los circunvecinos oceánicos y hasta los asiáticos y americanos, relacionados de algún modo con aquéllos. Se ve que el autor, más que erigir una construcción etnológico-ideológica, lógicamente estructurada, ha pretendido reunir material para ella.

V. ANDÉREZ.

AZAOLA, J. M. DE: *La depreciación del hombre.* Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. Fax. Madrid, 1949. 19 × 14 cms. 191 pp.

Este es un libro vivo. Intensamente vivido, vivamente escrito, nacido de la vida cotidiana, enderezado a la vida de cada momento. Está dividido en tres capítulos, porque es convencional dividir los libros en capítulos que orienten al lector. La crisis actual; La obra de la eficiencia; El camino de la revalorización. Pero cuando Azaola vivió éste libro nada supo de capítulos, de títulos y subtítulos. Lo vivió en bloque, lo redactó de una tirada, como expresión legítima y auténtica de una vivencia entera.

Entre las preocupaciones de nuestro mundo está la del hombre, cuyos valores personales vemos bajar en este inmenso mercado económico, donde sólo tiene aprecio la divisa y la producción. El existencialismo, que, entre otros, tiene el mérito de haberse percatado de la situación en que se encuentra el nombre, empequeñecido entre las fábricas, desaparecido entre las máquinas, disuelto en las masas y en las velocidades, nos ha hablado de la existencia auténtica y de la inauténtica. En ese ambiente problemático del hombre y de la técnica se ha preguntado insistentemente en nuestros días sobre lo que el cristianismo puede todavía representar en nuestro mundo, y lo que puede todavía aportar para que nuestra civilización salga adelante de este bache de pugnas y competiciones antagónicas en que se encuentra estancada.

El libro de Azaola, sin dejarse arrastrar por el señuelo doloso y deslumbrador de

una terminología problemática tan de moda, afronta en toda su verdad la situación espiritual en que se encuentra el hombre en nuestra civilización. La falta de interioridad del hombre moderno, disipado por tantos instrumentos de dispersión espiritual; el materialismo solapado en formas muy diversas de eficiencia, nacionalismo..., bajo la tiranía del reloj..., en medio de una espantosa desorientación moral...; éstos serían los mojones que marcarían las fases de la crisis actual. Nuestra civilización trae una salida para la crisis, y es su formidable sentido de la eficiencia aplicada a toda la vida, a la economía, a la política, a la ética privada, al arte, a las ciencias, a la religión, resultando con ello el hombre alterado o enajenado, y la civilización, la sociedad, la persona, puestas en severa y decisiva crisis. Tenemos en vigencia al hombre-masa, al hombre irresponsable, arrastrado por los movimientos de las masas rebeladas, sin base espiritual, huérfano espiritual en la percepción del mundo exterior, sin capacidad de asombro, embotado, en peligro de que el irresponsable individuo eficientista sea aplastado por el poderío abrumador del mundo natural.

Azaola traza un camino de revalorización, que es el de la vida interior, una vida abierta en el silencio, realizada en la meditación como base de la acción, una vida elevada al espiritualismo encarnado, envuelta en el diálogo interior que la levanta al plano religioso para enriquecerse y consumarse en el cristianismo. Azaola termina con un espléndido epílogo para intelectuales, verdadero punto de partida intelectual para dar una solución al mundo a partir de un cristianismo auténtico y pleno.

Es un libro magnífico el de Azaola, sobre todo porque es vivo. Azaola no da bibliografía, apenas cita a nadie al pie de sus páginas; si en el texto se llama a uno o a otro, es un amigo más el que interviene en la conversación. Azaola este libro lo ha vivido, no lo ha aprendido, le ha salido de dentro. Ese es su mayor mérito. Es cierto que el autor revela una gran personalidad y que su base es una formidable vida interior cristiana. Por eso este libro es tan vivo.

J. Iturrioz.

Le Blond, Jean-Marie: *Les conversions de Saint Augustin*. Aubier. París. 1950. (*Théologie*. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie, S. J. de Lyon-Fourvière, n. 17); 23 × 14 cms.; 321 pp.

Con el título de "Las conversiones de San Agustín", estudia el autor el itinerario espiritual descrito por San Agustín en sus *Confesiones*. No me atrevería a decir que el itinerario estudiado es exclusivamente filosófico, ni siquiera teológico o ascético; para reunir en una expresión el carácter del itinerario agustiniano diríamos que se le estudia en su aspecto humano, diciendo con ello la integridad de la vivencia agustiniana a través de las sucesivas etapas de su vida.

El autor revela condiciones extraordinarias para realizarlo. De San Agustín se dijo hace años que él era el primer hombre moderno. Sin pretenderlo, al menos explícitamente, el P. Le Blond consigue analizar y poner al descubierto eso que de moderno contiene el alma agustiniana y de arquetípico para el hombre moderno. Le Blond, por su parte, revela una exquisita finura espiritual para calar en las intimidades espirituales y captar esos diminutos movimientos, que marcan la dirección y el sentido de los espíritus. Está enriquecido con un magnífico conocimiento de la literatura antigua, particularmente platónica y neoplatónica, que tanto hacen al caso; conoce los modernos, especialmente Fichte, y de la actualidad entiende a fondo lo que hay en el alma existencialista. Es, además, cuidadoso y hasta meticuloso en la interpretación de los textos agustinianos, comprendiendo en su estudio aun textos ulteriores de otras obras para interpretar así lo oscuro, completar lo incompleto, o tal vez señalar las etapas sucesivas del pensamiento agustiniano.

Por señalar algo concreto he de referirme al magnífico estudio del proceso espiritual agustiniano en aquel difícil paso a través de la fe al plotinismo y al cristianismo. Período difícil para fijar exactamente cada uno de los estudios. A decir verdad, en un problema ya tan manoseado, nunca habíamos visto una precisión tan exacta para fijar la actitud agustiniana en su encuentro con San Ambrosio, luego en su encuentro con Plotino y, finalmente, en su encuentro con San Pablo. A nadie habíamos visto analizar tan al detalle lo que Agustín debía al neoplatonismo y al cristianismo, y lo que del primero quedó una vez que Agustín recibió plenamente la fe cristiana. Con esto se enlaza más tarde otro estudio: el de la mística agustiniana, analizando los progresivos ascensos neoplatónicos de indudable matiz místico, y lo que de misticismo cristiano pudo quedar en definitiva en el espíritu de San Agustín por lo que podemos entrever de su extraordinario intelectualismo en la honda vivencia de las doctrinas cristianas y de la ascética.

Toda la obra viene encuadrada en un texto de las *Confesiones*: "Expectatio rerum venturarum fit contuitus, cum venerit, idemque contuitus fit memoria, cum praeterierint" (Conf. XII, 15, 18). Landsberg explicaba así las *Confesiones*: "Los nueve primeros libros de las *Confesiones* podrían ser titulados *Memoria*, el décimo *Contuitus*, y la última parte *Expectatio*." Le Blond, que reconoce deber a Landsberg la división del libro y la intuición de la unidad de las *Confesiones*, distribuye su obra en tres partes, titulando a la primera *Memoria*, *Contuitus* a la segunda y *Expectatio* a la tercera.

Tengo, sin embargo, la impresión de notar cierta vacilación en el autor al analizar cada una de estas tres etapas. Varias veces se refiere a cierta dificultad en la comprensión de las *Confesiones*, como si la última parte resultara tan adicional como si no tuviera unidad íntima con los nueve primeros libros. Yo me permito disentir, con toda modestia, de la interpretación que da Le Blond. Es evidente y clara la diferencia que hay entre los nueve primeros libros y los cuatro restantes. La ve muy bien Le Blond, y está expresamente dicha por San Agustín; por de pronto, aun a partir del libro décimo las *Confesiones* siguen siendo verdaderas Confesiones. Le Blond ha explicado muy bien el sentido técnico agustiniano de "Confessio". El fin de la narración de los hechos antiguos está indicado en Conf. X, 3, 4: "Nam confessiones praeteritorum malorum meorum... cum leguntur et audiuntur excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat 'Non possum', sed vigilet in amore misericordiae tuae..." Y ahora se pregunta cuál podrá ser el fruto de *confesar* ante los hombres "quis ego sim, non quis fuerim" (Ibíd.). Esto se explica un poco más: "Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, que me noverunt, et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. Volunt ergo audire confitentem me, quid ipse intus sim, quo nec oculum nec autem nec mentem possunt intendere..." (Ibíd.). Ahora ya responde cuál sea el fruto que espera de esta su confesión: "Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione... sed etiam in auribus credentium filiorum hominum..." (Ibíd., núm. 6), a saber: "ut a multis tibi gratiae agantur de nobis et a multis rogeris pro nobis" (Ibíd., n. 5) Va, pues, a confesar cuál es su interior en el momento de las *Confesiones*. Así comienza en el libro X el magnífico ascenso de búsqueda de Dios, donde simultáneamente expone San Agustín, siempre con la finalidad de manifestar o confesar quién es ahora, lo que de cada una de las criaturas piensa y siente, e incluso realiza un análisis de sus propias interioridades al estudiar la concupiscencia, etc. Los otros tres libros son una grandiosa trilogía trinitaria de las características de San Agustín, de que he hablado en otra ocasión. (Cfr. *El hombre y su metafísica*, pp. 71 ss.). Basándose en las primeras palabras del *Génesis*, explica en el libro XI la acción del padre, o sea el origen de los seres; en el libro XII, la acción del Hijo, el Verbo, pues de las manos del Padre sale el ser informe todavía—terra invisibilis—: el Verbo ilumina el ser—nótese el valor metafísico de la iluminación agustiniana, más profundo y completo que el simplemente psicológico gnoseológico—; el tiempo, sobre el que tanto se extiende San Agustín, es el proceso de *información* o *especificación* de la primitiva *informitas;* finalmente, el libro XIII trata de la acción del Espíritu Santo, que iba sobre las aguas haciéndolas descansar en sí. Así en estos tres libros responde San Agustín a las tres grandes preguntas que se hacía la filosofía

desde siempre. Con esto se integra la Confesión completa de San Agustín, *qualis fuerim, qualis sim.*

Esta diferencia de interpretación no afecta a mi estima sobre el valor de la obra de Le Blond, y menos, quizá, al valor mismo de la obra en sí. Pocos espíritus tan ricos como el agustiniano y tan susceptibles de interpretaciones varias.

El P. Le Blond ha conseguido dar una interpretación honda y viva, no menos que rica y ejemplar, de lo que era el gran hombre San Agustín. Esta obra quedará consagrada entre las mejores sobre San Agustín, y no pocos problemas parciales sobre la espiritualidad agustiniana han quedado definitivamente resueltos.

J. Iturrioz.

Sánchez Villaseñor, José: *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre.* Editorial Jus. México, 1950. 58 pp.

Pequeña, en verdad, es esta obra, pero excelente. El autor es uno de los filósofos mexicanos que más encarnan el vigor denso y profundo de nuestros grandes filósofos. Expone la doctrina de Sartre con diafanidad, con profundidad, con justicia; y esta sola exposición ya equivale a un juicio seguro y decisivo. Esta jerarquía armónica en la valoración es una de las cualidades que más nos da la impresión a los españoles, leyendo a este filósofo mexicano, que nos encontramos en nuestra casa; que habla como hablaríamos nosotros.

Después de una introducción, analiza principalmente la obra sartriana *El ser y la nada;* luego completa este resultado con *El existencialismo es un humanismo;* termina con indicaciones algo más breves de su obra literaria, y luego unas interesantes notas críticas.

Felicito muy sinceramente al autor, ya tan conocido y apreciado por sus anteriores obras (como la que tituló *Gaos en Mascarones,* y sobre Ortega), y espero que nos de pronto, según nos promete, otra más extensa y completa sobre el mismo asunto, que será, sin duda, excelente también.

J. Roig.

Huidobro de la Iglesia, Emilio: *Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas.* Hijos de Santiago Rodríguez. Burgos, 1948. (3.ª edición). 22 × 16 cms. 292 pp. Precio: 65 ptas.

Otro libro que viene a enriquecer la abundante bibliografía filosófica de la España actual y a orientar con su contenido la mentalidad en gestación de nuestros universitarios.

Todo lo que sea organizar, sintetizar y dar vistas de conjunto tiene su mérito, mayormente cuando esa síntesis presenta líneas de sólida arquitectura, como en este libro de problemas y sistemas.

Los problemas filosóficos claves: el del conocer y ser; el de Dios y el alma; los éticojurídicos. Los sistemas principales agrupados en torno a tres palabras cargadas de solera filosofal: Ser, Conocer, Valor; he ahí el contenido del libro que analizamos.

Los problemas, bien encuadrados y presentados, están resueltos a la luz saneada de un ortodoxo realismo, que sigue resucitando. Sin nebulosidades, con criterio recto y penetración honda, sin desarrollos detallistas y especializados, pero con solidez concisa, que indica siempre el dominio de lo que se escribe, las páginas dedicadas a la problemática van dejando en el lector la impresión del que asienta su planta en terreno firme. Sólo alguna que otra cuestión, razonada con insuficiente claridad, resbala hacia lo discutible.

El tratado de los sistemas ofrece un buen estudio de la esencia interna de los mismos, su estructura y sus procedimientos. No se puede negar a su autor un vasto y bien conocimiento de la Historia de la Filosofía.

El estilo en que se advierte toda la doctrina, aunque conciso y correcto, no llega a las categorías de lo ameno, brillante y subyugador. Claro está que son categorías fácilmente prescindibles cuando se trata de libros dedicados más al estudio que a la vulgarización doctrinal.

J. JIMÉNEZ.

AMBROSETTI, GIOVANNI: *La filosofia delle leggi di Suárez*. Editrice Studium. Roma, 1948. 23 × 13 cms. XLI-177 pp.

La obra de Ambrosetti constituye un avance de gran interés, y el más extenso en amplitud, sobre la estructura ontológica de la ley en el pensamiento suareciano. Las relaciones entre la inteligencia y la voluntad, que estudian la primera parte al analizar los constitutivos del acto moral, le permiten establecer la adecuación que existe entre la bondad objetiva y la bondad moral. Esta correspondencia sirve para articular el problema de la moralidad objetivo-subjetiva, que ha de resplandecer en la conducta humana con el problema de la ley natural. Las dos primeras partes ponen de este modo en relieve la solidez objetiva del sistema jurídico moral suareciano. En la tercera parte analiza la correspondencia entre el acto moral y la ley eterna o voluntad divina, tal como se revela en la naturaleza humana. La cuarta parte enfoca las determinaciones y realizaciones de lo jurídico en las leyes positivas, bajo el epígrafe del lícito natural. En la parte quinta aborda el problema de la multiplicidad de las leyes, considerándolas como actos complejos del entendimiento y de la voluntad, dedicando un estudio especial a las leyes permisivas.

En la Introducción y el desarrollo del tema realiza Ambrosetti un esfuerzo notable para enriquecer la problemática actual de la filosofía del Derecho por el caudal científico del escolasticismo suareciano, siguiendo las huellas de Kohler, Recaséns, Rommen, Barcia Trelles, Mesnard y Legaz Lacambra. El autor promete la publicación de un segundo volumen, en que se han de valorizar los elementos reunidos en este primero, que es fundamentalmente de exposición doctrinal. La penetración y solidez científica del primer tomo hacen esperar con interés la aparición del segundo. Las bibliografías publicadas, especialmente en PENSAMIENTO (1948) y en las *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez*, le podrán servir para ampliar el conocimiento de la problemática suareciana, comenzando por la cuestión básica de la realidad del ser jurídicomoral.

E. ELORDUY.

S. THOMAS AQUINAS: *Quaestiones quodlibetales.* Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Torino, Marietti, 1949. Edt. VIII revisa. XXIV-270 páginas.

Sobre la significación e importancia de las cuestiones quodlibetales de Santo Tomás ofrece preciosas noticias el P. Spiazzi en la Introducción general de esta nueva edición. Los quodlibetos son expresión magnífica de la vida académica de aquella áurea centuria. La ciencia teológica de entonces era cosa viva, y como tal siempre en continuo progreso y crecimiento; en las cuestiones quodlibetales se siente este perpetuo afán de mayor luz y riqueza en la posesión de la verdad. Sin que pueda atribuirse a Santo Tomás la paternidad del *quodlibetum*, los que él nos ha dejado superan en nervio dialéctico y rigor metodológico a los de sus predecesores; en ellos resplandece con fulgor insuperable la doble misión, doctoral y pastoral, del teólogo. La presente edición, sin pretender ser crítica y definitiva, nos brinda un texto depurado y correcto. Mantiene por justos respetos el orden tradicional, que no es, ciertamente, el cronológico de composición de los diversos quodlibetos. Sinopsis, lugares paralelos e índices abundantes hacen de esta edición precioso instrumento de trabajo.

R. CEÑAL.

S. THOMAS AQUINAS: *Quaestiones Disputatae.* Vol. I: *De Veritate.* Cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, O. P. Vol II: *De Potentia, De Anima...* Cura et studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession. Edit. VIII revisa. Torino, Marietti. 1949. XXX-616 y 990 pp.

Agotadas las anteriores ediciones de las QQ. DD., la presente edición ha de prestar excelente servicio a filósofos y teólogos. La introducción general, escrita por el P. Pession, ofrece al lector breve pero muy cumplida información sobre lo que los QQ. DD. significan dentro del corpus tomístico, sobre su origen e índole didáctica y metodológica. El P. Pession, siguiendo al P. Walz, da como más seguro el siguiente orden cronológico en la composición de las cuestiones disputadas: *De Veritate* (1256-59), *De Potentia* (1256-67), *De Spiritualibus creaturis* (1266-69), *De Anima* (post. 1265), *De Virtutibus in communi, De caritate, De Unione Verbi, De Malo, De Virtutibus cardinalibus, De Correptione fraterna, De Spe* (1269-82). La unidad de argumento expresada en el título de las QQ. DD. no puede siempre admitirse con el mismo rigor. Spiazzi, editor de las *De Veritate*, pretende reducir a síntesis las qq. reunidas bajo ese epígrafe; todas ellas podrían titularse, como expresión más adecuada de su objeto central, *Theologia de veritate* o *Theologia spiritus;* reconoce, empero, que las QQ. acerca del bien (21-26) y de la gracia (27-29) no sin violencia pueden asociarse a las precedentes formalmente consagradas al tema de la verdad. En las QQ. DD. *De Potentia*, el editor P. Pession reconoce asimismo que no es fácil sostener la unidad intrínseca de todas las cuestiones que llevan ese título. Lo mismo se diga de las QQ. DD. *De Malo*, por lo que se refiere especialmente a la q. VI *De Libero arbitrio*. Todo ello confirma el carácter frecuentemente ocasional de las QQ. DD., al margen, por ende, de todo propósito de síntesis doctrinal

orgánica. La presente edición no tiene pretensiones críticas definitivas: la edición crítica es empeño reservado a los artífices de la Leonina; quiere ser, sin embargo, una edición correcta y depurada, elaborada sobre las ediciones anteriores de texto más autorizado y seguro. Con una finalidad preferentemente didáctica, los editores han anotado cuidadosamente en cada cuestión y artículo los lugares paralelos de las otras obras del Angélico. La edición está enriquecida con valiosos índices, onomástico, escriturístico y analítico, cuya utilidad para los estudiosos no es menester ponderar.

R. Ceñal.

Anneliese Maier: *Die vorläufer Galileis im 14, Jahrhundert.* [Studien zur Naturphilosophie del Spätscholastik.] 25 × 14 cms. 307 pp. Roma, 1949. Edizioni di "Storia e Letteratura".

Entre los neoescolásticos de principios de siglo alcanzaron no poco renombre y autoridad la persona y los escritos de Pierre Duhem (1861-1916), profesor durante muchos años en la Facultad de Ciencias de Burdeos. Ingenio polifacético e investigador incansable, además de numerosos y profundos trabajos acerca de su especialidad científica—la física metafísica—, publicó en revistas y libros estudios muy originales y apreciados de carácter histórico y filosófico: mencionemos *La théorie physique, son objet et sa structure* (1906), *Leonardo da Vinci* (3 vols. de 1906-1914), *Le système du monde,* iniciado en 1913. Vivas discusiones suscitó entre los cultivadores de la filosofía científica la crítica gnoseológica que hace de la ciencia, en la que—desarrollando las ideas de Poincaré y otros—sostiene que las ciencias físicas se resuelven en construcciones intelectuales, puramente analíticas y matemáticas, sin fundamento alguno inmediato en la realidad. En cambio, sus publicaciones de carácter histórico-filosófico, impregnadas a la vez de metafísica aristotélica y de ciencia moderna, hallaron muy favorable acogida entre los amantes de la escolástica, los cuales pudieron ver cómo las extensas y metódicas indagaciones de Duhem arrojaban, sobre las pretendidas tinieblas del Medievo—y en particular sobre el tan discutido siglo XIV—, una luz del todo inesperada. "La Edad Media cristiana—así escribe—había puesto los principios y formulaba las proposiciones más esenciales de la ciencia mecánica, precisada y desarrollada luego por Galilei y sus contemporáneos; los físicos que en el siglo XIV enseñaban en la Universidad de París, habían concebido esta mecánica tomando por guía la observación, y le habían dado el lugar de la dinámica de Aristóteles, convencida de impotencia para salvar los fenómenos."

¿No habrá mucho de exageración o de arbitrariedad en afirmaciones tan absolutas y categóricas, influídas tal vez por el entusiasmo despertado con la novedad del contenido de los documentos recogidos y por la fuerte personalidad de algunos de los filósofos examinados? No faltaron quienes pronto lo sospechasen y aun afirmasen sobre la base de la misma historia de la decadencia de la escuela. Mas esto no bastaba en el terreno propiamente científico: era preciso, partiendo de nuevas y directas investigaciones hechas sobre los manuscritos y textos de aquellos escolásticos y de las doctrinas científicas de los padres y promovedores de la mecánica clásica, descubrir y establecer las verdaderas semejanzas y diferencias entre las dos físicas y las con-

secuencias que de ellas pueden lógicamente deducirse. Tal es el objetivo, difícil e importante, que la conocida escritora e investigadora de la Biblioteca Vaticana, Anneliese Maier, se ha propuesto llevar a cabo con la presente obra, a la que han precedido desde 1939 otras notables publicaciones y estudios sumamente estimados por los cultivadores de la historia del pensamiento medieval. Erudición abundante y escogida, sacada de los escritos inéditos por ella descubiertos en las bibliotecas y archivos; profundidad de análisis y seguridad de juicio para conocer y estimar las enseñanzas cosmológicas de los maestros ockamistas de París; claridad y exactitud en la exposición de los elementos filosóficos encerrados en la mecánica del siglo IV y en la física clásica, y también moderna, son algunos de los caracteres que avaloran este libro, sin duda definitivo para el estudio de la filosofía de la naturaleza de la escolástica posterior.

La escueta transcripción de los títulos de los diez estudios—algunos de los cuales han sido publicados en revistas de tanta solvencia científica como *Gregorianum, Angelicum, Divus Thomas, Antonianum*—bastará para poner de relieve el interés y valor histórico-filosófico del libro que integran, comoquiera que alcanzan a los más graves y trascendentales problemas de la cosmología de todos los tiempos. I. *La determinación de la esencia del movimiento*: problema que toca el punto de partida y centro de gravedad de la física aristotélico-escolástica. II. *La cuestión de la "quantitas materiae"*, íntimamente enlazada con el principio de la conservación de la materia, base común de la Cosmología medieval y de la física moderna. III. *Causas y fuerzas*: la doble oposición con la dinámica clásica—en la concepción de la génesis del movimiento y en la interpretación del mismo—determina la fisonomía típica de la mecánica medieval—. IV. *El concepto de función en la física del siglo XIV*. Para Tomás Bradwardine y sus sucesores el buscar la fórmula general del movimiento es el problema cuya solución conduce al establecimiento de ecuaciones funcionales. V. *"Velocitas totalis" y velocidad momentánea;* ninguna de las definiciones ofrece una determinación metafísica de la esencia de la velocidad, sino que todas prescriben el modo de medir el momento objetivo correspondiente: VI. *Teoría del ímpetu y principio de inercia;* exposición magistral y acabada, así de la historia de la primera teoría dada en en el siglo XIV por las dos escuelas—la franciscana con Francisco de Marchia y la de Buridan—, como de su arrinconamiento en el XVII, para ceder su puesto al principio inercial del movimiento de la física moderna. VII. *Continuo, "minima" e infinito actual;* también en estos temas, íntimamente trabados entre sí y de acuciante interés para los filósofos de todos los tiempos, ha dicho su palabra, a las veces nueva y original, el período histórico que nos ocupa. VIII. *Necesidad, contingencia y causalidad*: análisis sutil y profundo de las luces y sombras que en la escolástica medieval presenta así en el uso de los términos relativos a estos problemas básicos de la cosmología, como a su interpretación física. IX. *Una escuela averroísta italiana de la primera mitad del siglo XIV*. X. *La retractación de Blas de Parma;* dos capítulos de investigación histórica que dan solución a cuestiones discutidas acerca de la Filosofía en la Italia del Medievo.

Señalemos algunos de los resultados más importantes definitivamente adquiridos a lo largo de estas páginas... Frente a las cuestiones físicas concretas, los escolásticos de la decadencia se portan de ordinario como los científicos de todos los tiempos: en vez de los conceptos filosóficos demasiado abstractos han asentado implícitamente las ideas empíricas ingenuas del pensar precientífico, y con ellas han trabajado en la práctica... El problema de la cantidad de materia condujo al resultado de que "cuanta más materia contiene un cuerpo, tanta más fuerza resistiva encierra", lo cual equivale a decir que la resistencia inercial de un cuerpo es proporcional a su masa: es uno de aquellos casos en que la escolástica, partiendo de presupuestos absolutamente distintos, llega a los mismos resultados que la física moderna... En conjunto, puede afirmarse que el siglo XIV ha entendido las causas, con las que pretendía explicar genéticamente el proceso de la naturaleza, en el sentido de la "causa efficiens", al igual que la mecánica clásica; sólo que se ha formado de dichas causas y de su acción una imagen distinta, que los tiempos posteriores... En realidad, la escolástica posterior ha aplicado conscientemente la función matemática en el estudio de las relaciones físicas, y ha conocido claramente lo que es esencial en esta aplicación; en este respecto, tal vez más que en muchos otros, la cosmología del siglo XIV puede, con todo derecho, ser mirada como precursora de la física actual... Es un hecho que los

filósofos de aquella centuria no se quedaron parados en las fórmulas abstractas, sino que de hecho las aplicaron, y por cierto en forma cuantitativa, matemáticamente exacta; pero también es un hecho que si por una parte lo han tenido todo por directamente medible—aun las cualidades, así físicas como morales—, por otra, nada o casi nada han medido en realidad... La investigación del siglo XX se ha colocado en la posición de que entre las dos teorías mecánicas—la del *ímpetu*, desde fines del siglo XV, universalmente admitida por los filósofos y también por los físicos, sin exceptuar a Galileo; y el *principio de inercia*, descubierto y propugnado por el mismo Galilei y sus contemporáneos—no existe oposición alguna; más aún: ofrecen ellos una profunda semejanza, hasta el punto de que en la teoría escolástica está de hecho enunciado el principio de inercia de la mecánica clásica... Es preciso reconocer que los autores del siglo XIV, en medio del caos que constituyen las cuestiones acerca del infinito, no se mueven con menos soltura que los filósofos de los tiempos siguientes; se llegó en el conocimiento de las relaciones entre magnitudes infinitas a formulaciones admirablemente emparentadas con las de la moderna teoría de los conjuntos; y con sus innumerables disquisiciones "de maximo et de minimo" y "de incipit et explicit" halló, aunque sólo implícitamente, una regla reconocida siglos más tarde como determinación esencial axiomática del continuo...—el principio llamado "corte de Dëdekin"—. La física del siglo XX ha tomado los conceptos de necesidad estadística y de contingencia (como "probabilidad"), elaborados y puestos en boga por los nominalistas y escotistas del trescientos, aunque partiendo de otros supuestos y sin conocer las ideas escolásticas.

Ya queda indicado que, a juicio de Duhem, la filosofía de la naturaleza del siglo XIV ha conocido ya las ideas esenciales que están en la base de la física clásica de Galilei y de sus contemporáneos, la cual representa tan sólo una explicitación y desarrollo de los pensamientos ya enunciados por la escolástica. Frente a esta opinión, y como resultado de sus largos y detenidos estudios, establece A. Maier su afirmación: "En lo fundamental, P. Duhem tiene seguramente razón cuando quiere ver en la concepción cosmológica del siglo XIV un estadio previo y una preparación de la física clásica; sólo que en casos particulares ha interpretado con frecuencia las doctrinas escolásticas en sentido excesivamente moderno, y ha pretendido descubrir demasiado en ellas." Así, por ejemplo, cuando interpreta la llamada *regla de Oresme* del "motus uniformiter difformis", en el sentido de la ley de caída de los cuerpos; así, cuando ve en el procedimiento gráfico de integración del mismo filósofo una realización que parece estar muy por encima de las posibilidades de su tiempo; así, al al admitir la existencia de una estática de estructuración más geométrica, en la que se habrían desarrollado con éxito sorprendente algunos de los conocimientos recibidos de la antigüedad. Pero esto no impide que se pueda considerar a dicha cosmología con todo derecho como precursora de la mecánica galilei-newtoniana como primera fase de un grandioso proceso evolutivo, cuya segunda y decisiva fase se presenta en el siglo XVII.

Con este libro, de lectura transparente y densa, obra de análisis profundo, de erudición múltiple, de investigación paciente, ha ofrecido A. Maier a los historiadores del nominalismo y, en general, de la filosofía del siglo XIV, materiales abundantes y de inestimable valor. Con ellas se confirma la apreciación del excelentísimo cardenal Ehrle en su opúsculo *Grundsätzlichen zur Charakteristik der neuen und neuesten Scholastik*: "No queremos decir que este afán exagerado de novedades del nominalismo haya producido sólo falsedades. A los jefes nominalistas no les faltaba agudeza y audacia de ingenio; fuerte y astutamente atacaban cada una de las proposiciones de la antigua escuela, sometían a un examen detenido y penetrante cada uno de los miembros de la argumentación. Así fueron descubiertos muchos puntos débiles y aun falsos. Además, comoquiera que se investigaban según todos sus aspectos nuevas materias y nuevas cuestiones, entre muchas cosas exageradas y poco sanas, también fueron sacadas a luz no pocas útiles." Siempre, em-

pero, quedará en pie la afirmación de nuestra escritora: "Es lástima que la escolástica posterior, en parte aun en sus mejores pensadores, haya consumido tantas energías en problemas sin sentido en vez de trabajar en campos en los que habría realizado grandes hazañas estando, como estaba, en el mejor camino para lograrlas."

R. PUIGREFAGUT.

PIOVANI, PIETRO: *Normatività e Società*. Public. d. Fac. Giurid. dell' Università di Napoli. Casa ed. Eugenio Jovene. Napoli, 1949. VIII-179 pp. 163 × 238 mm. L. 600 in Napoli.

La obra de Piovani es una enérgica reivindicación del principio de normatividad frente a "las posiciones alógicas e ilógicas de los varios ilogismos activísticos", frente a los voluntarismos antinómicos. "Afirmar la existencia de la *normatividad* es reconocer un principio fundamental de la técnica del pensar" (p. 31). Normatividad de "la obligación que tiene todo pensante-agente de referirse a una medida, es decir, a una *norma*". Esta obligación se funda en que "sin la referencia a una medida los individuos, como la colectividad, no pueden ni obrar ni pensar" (p. 35); cfr. pp. 55-60: "La reducción a la norma". Después de ocuparse del principio de normatividad en general (capítulos I y II), estudia Piovani (cap. III) el papel de la acción normativizante en la génesis de la sociedad (de la que son elementos el descubrimiento de la autoridad normativa y de la alteridad, que son función de la necesidad y del trabajo y suponen la racionalidad del hombre). El capítulo IV está destinado al estudio del Estado y del carácter avoluntarístico de su norma. El problema del origen del Estado queda aludido, más que zanjado, en un sentido de espontaneidad colectiva inconsciente, aunque siempre en el ámbito de la racionalidad del logos, trascendentemente implicada por el principio de normatividad. La facultad imperativa del Estado depende "de un conjunto de elementos que ninguno, individuo o colectividad, puede voluntariamente reunir: cada uno lleva su contribución, aporta lo que puede aportar, pero ninguno puede saber cómo las diversas contribuciones llegan a fundirse y si se aprestan a la fusión sin reaccionar" (p. 125). El Estado "es norma en cuanto es la única medida a que pueden ser referidas todas las interesadas, particulares acciones voluntarias de los individuos reunidos en la comunidad estatal" (p. 138). El capítulo V analiza las relaciones entre norma universal y voluntad particular. Rechaza Piovani la ambición universalista de iusnaturalismo (entendido en el sentido hiperracionalístico atribuído a la doctrina iusnaturalista del iluminismo) y reivindica la exigencia de una mediación normativa de la norma estatal.

La obra de Piovani es de innegable interés, pero tampoco deja de suscitar graves reservas. No se acaba de ver que el autor llegue a un concepto genuino de la obligatoriedad moral. Parecería quedarse más bien en un concepto de necesidad físico-antropológica (entendido en un signo espiritualizado) o de necesidad prudencial. Por otra parte, los desarrollos del autor acerca

de la génesis de la sociedad, aun considerados desde un punto de vista hipotético-sistemático, nos parecen anacrónicos después de los estudios de Schmidt.

J. M. Díez-Alegría.

Poviña, Alfredo: *Cuestiones de ontología sociológica.* Edit. Assandri, Córdoba (Argentina), 1949. 64 pp. 16 × 23 cms.

Recoge Poviña en esta obra tres artículos ya publicados en diversas revistas y lenguas y un estudio complementario inédito. En el primer capítulo estudia la naturaleza de lo social (que es para él una objetivación despersonalizada que se proyecta espiritualmente), el papel de la sociología como ciencia y su método, refiriéndose a las posiciones de Max Weber y Hermann Heller. En el segundo capítulo se estudian las condiciones de inserción del yo en el grupo social. Se apunta el problema de las relaciones entre Psicología, Historia y Sociología, con referencia al formalismo de Simmel y de nuevo a las concepciones de Weber, Heller y también de Freyer. El capítulo tercero desarrolla ulteriormente la visión de la sociedad como estructura compleja (la totalidad estructural de lo social), tratando de superar la antinomia nominalismo-realismo en lo social. En el capítulo cuarto se llega a la noción de sociedad (establecida la referencia a sus causas), aceptándose las definiciones de Gredt y de Schwalm. En conjunto una contribución no desdeñable.

J. M. Díez-Alegría.

Carreras Artáu, Joaquín: *Introducción a la Filosofía. Lógica, Psicología y Ética. Teoría del conocimiento y ontología. Historia de la Filosofía.* Ediciones Alma Mater, S. A. Barcelona, 1949. (3 vol.)

El señor Carreras Artáu ha lanzado a la publicación un curso filosófico para alumnos de bachillerato que, por lo completo de su temario y la profunda solidez de su doctrina, ha logrado rebasar la línea de los textos consuetudinarios, como lo demuestran las sucesivas ediciones que ha tenido.

Por eso, al alcance de los alumnos está al mismo tiempo perfectamente dispuesto para caer en las manos de quienes quieran roturar el campo de las cuestiones filosóficas e iniciarse en ellas.

La obra descuella, sobre todo, por su método y pedagogía. La doctrina, sólida y profunda, se ofrece con claridad y sin regatear recursos para hacerla más y más asequible a los lectores y alumnos. Así, los sumarios sistemáticos que encabezan los capítulos, verdaderas trayectorias lógicas del desarrollo de los mismos, y los fecundos ejercicios didácticos que se apuntan al final de éstos. Sin gran amplitud, sugieren lo bastante para que el maestro inmediato haga trabajar al alumno en la verdadera asimilación de la doctrina.

No se puede dejar tampoco sin mención laudatoria la breve antología de autores, que cierra la *Historia de la Filosofía,* y el empeño mostrado en la buena presentación del texto.

J. Jiménez.

Mélanges Joseph Maréchal. Tome I: *Oeuvres.* Tome II: *Hommages.* Bruxelles, L'Edition Universelle, 1950. XX-380 y 426 pp. 23 × 15 cms.

Justísimo es este homenaje que los editores del *Museum Lessianum*, de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, de Lovaina, tributan al P. Joseph Maréchal. La doctrina del P. Maréchal podrá ser discutida, aceptada o rechazada; pero es innegable que representa uno de los esfuerzos más potentes y originales de la filosofía contemporánea. La escolástica actual ciertamente tiene que reconocer en el P. Maréchal uno de sus maestros de pensamiento más vigoroso y fecundo. Por eso merecen las más cordiales congratulaciones los promotores de estas *Mélanges*, que tan dignamente honran la memoria de aquel pensador egregio.

El primer tomo se abre con una noticia biográfica, escrita por el P. Hayen, S. J.; a continuación, A. Milet hace un estudio de *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal* (1901-1913); estas páginas preliminares se cierran con una bibliografía del P. Maréchal y de libros, artículos y recensiones sobre sus obras. El resto del tomo lo llenan originales del mismo Padre. Se reeditan algunos estudios de más difícil consulta; son los siguientes: *Le Dynamisme intellectuel dans la connaissance objective; Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?; Phenomenologie pure ou philosophie de la action? Le problème de Dieu d'après M. A. Le Roy: Lettres sur le problème du temps chez saint Augustin et sur le problème de la philosophie catholique.* Este volumen ofrece también valiosos inéditos; algunos de ellos son de especial interés para el estudio de la génesis de la gran obra de Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, y en particular de su volumen V; esos escritos ponen al descubierto cuán desde antiguo el P. Maréchal vivía la gran preocupación de superar el kantismo, pero a partir de sus mismas y mal satisfechas exigencias. Entre estos inéditos es también de singular interés el intitulado *De naturali perfectae beatitudinis desiderio*, artículo compuesto en 1930 y destinado a *Gregorianum*. Por qué no llegó a publicarse, no nos lo dicen los editores. De la abundante correspondencia entre Maréchal y Blondel se publican cuatro fragmentos, que se refieren, más o menos directamente, al artículo de Maréchal antes citado sobre fenomenología pura y filosofía de la acción.

El segundo volumen reúne los estudios ofrecidos por ilustres maestros a la memoria del P. Maréchal. Están distribuídos en tres partes. La primera, bajo el título *Philosophie*, presenta los siguientes trabajos: *L'amour de la vérité*, por J. Defever, S. J.: *Science et métaphysique*, por A. Gregoire, S. J.; *Signification de l'obiectivité*, por A. Foret; *Abstraction proprement dite et transcendentalisation*, por N. Balthasar; *Zum Problem des Apriori*, por J. Lotz, S. J.; *Die transcendentale Struktur des Raumes*, por G. Siewerth; *La acte de "mesurer et la notion générale d'infini"*, por F. Grégoire; *Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottessbeweis*, por W. Brugger, *Réflexions sur l'unicité de l'Univers*, por P. Lachièze-Rey; *La finalité de l'être et le sens de l'univers*, por J. de Finance, S. J.: *Démonstration, verité, certitude et témoinage*, por A. Marc, S. J.; *La philosophie dans l'Eglise*, por H. Geurtsen, S. J.; *Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Horbaren*, por D. von Hildebrand. Por su especial relación con la obra de Maréchal, queremos llamar la atención sobre los trabajos de Lotz y Brugger. El primero

subraya el mérito de Maréchal al descubrir en el *Apriori* kantiano el núcleo de verdad aprovechable para construir una válida metafísica del conocimiento, y al demostrar cómo ese mismo *apriori* ya estaba contenido latentemente en la más genuina doctrina escolástica del conocimiento; tal es, en efecto, el sentido y la virtualidad más fecunda de la doctrina escolástica del *objeto formal*. El P. Brugger aborda un punto del mayor interés para la interpretación de *Le point de départ...*" ¿Hasta qué punto y en qué sentido el dinamismo cognoscitivo propugnado por Maréchal es una prueba de la existencia de Dios? Brugger trata de precisar los pasos dados por Maréchal en tan delicado problema y pretende eliminar de ese camino todo posible círculo; intento digno de todo respeto, aunque tal vez más de un lector no quedará muy convencido de la eficacia de las razones que el P. Brugger propone.

En la segunda parte, dedicada a la Psicología, colaboran los siguientes autores: A. Gemelli, O. F. M.: *La Psychologie face aux progrès de Psychiatrie;* J. Zaragüeta: *Les dégrés de vivacité de la conscience;* J. Donceel, S. J.: *The Psychology of the Will.* El tema desarrollado por el doctor Zaragüeta es de importancia capital para múltiples disciplinas humanas; el grado de vivacidad de la conciencia condiciona no pocas de las relaciones y procesos que estudian la psicología y la sociología; en la moral y en la pedagogía es grande también la parte que ha de concederse a la vivacidad de la conciencia; la misma epistemología está interesada en este problema: "los filósofos—escribe el doctor Zaragüeta—se inclinan excesivamente a plantear el problema crítico en términos de pura lógica, desatendiendo otros factores, que son, empero, de tanta fuerza en la formación de nuestras convicciones, y entre los cuales es menester contar la vivacidad de los procesos de conciencia."

La tercera parte, bajo la rúbrica *Histoire de la Philosophie*, presenta trabajos de T. David, E. Brehier, A. Arnou, S. J.; L. Massignon, G. Théry, O. P.; M. Grabmann, O. Lottin, O. S. B.; E. Gilson, J. Ebbinghaus y L. Malevez, S. J.

R. Ceñal.

Christliche Philosophie in Deutschland, 1290 bis 1945. Ausgewählte Texte. Mit einer Einführung von Paul Wolff. Regensburg, Habbel, 1949. 342 pp. 20,5 × 14,5 cms.

La idea que preside la composición de esta antología no puede ser más noble: hacer patente la virtualidad del pensamiento católico en la filosofía alemania de los veinticinco años que se cierran con el final de la última guerra mundial. Año 1945, clausura de una de las más terribles crisis sufridas por el pueblo alemán. Lo que la filosofía alemana laboró en esos veinticinco años para salvar los mejores valores del espíritu, bien merece ser recordado con honor. Esta es la intención limpia y pura de esta antología. P. Wolff en las páginas introductorias expresa su disconformidad con el juicio negativo de Alois Müller en su artículo *Die Philosophie im katholischen Kulturkreis;* Wolff no cree que la filosofía católica alemana merezca el reproche de retardataria y encogida que aquel autor le hace; la presente antología quiere dar testimonio de la vitalidad y voluntad de progreso que ha animado

el pensamiento católico alemán en aquellos años difíciles. La antología se abre con trozos selectos de Max Scheler; aunque muere apóstata, Scheler recibió de su contacto con la Iglesia católica la mayor fecundidad de su pensar; la presencia de Scheler en esta antología se justifica también porque sin él no puede entenderse adecuadamente el movimiento y vida de la filosofía cristiana alemana de los últimos decenios. Los otros autores seleccionados son: Peter Wust, Ferdinand Ebner, Theodor Haecker, Joseph Geyser, Adolf Diroff, Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Theodor Steinbüchel, Gottlieb Söhngen, Bernhard Geyer, Siefrid Behn, Josef Pieper, Hans E. Hengstenberg, Max Müller y Alois Dempf. De cada uno de ellos traza Wolff en la introducción rápida semblanza. Los textos seleccionados son buena muestra de la potencia y originalidad de esos pensadores.

R. Ceñal.

Angel Losada: *Juan Ginés de Sepúlveda, a través de su epistolario y nuevos documentos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949. 682 pp. 24 × 17 cms. (Publicaciones del Instituto "Francisco de Vitoria.)

El presente trabajo pretende reflejar en sus páginas el más exacto retrato de Juan Ginés de Sepúlveda, eximio representante del Renacimiento español; para ello ha examinado el autor cuidadosamente la producción literaria de Sepúlveda, impresa e inédita, y una abundante serie de documentos, que en este mismo libro, gracias al celo del doctor Losada, ven por vez primera la luz pública. Con todo este material ha podido el autor esclarecer no pocos momentos y datos mal conocidos hasta ahora de la vida de Sepúlveda. De especial interés para nosotros son los documentos que el doctor Losada reproduce relativos a Sepúlveda como traductor de Aristóteles. Losada describe minuciosamente las traducciones ya impresas; son las siguientes: *Parva naturalia* (Bolonia, 1522), *De ortu et interitu* (ib., 1523), *De mundo* (ib., 1523), *Meteoros* (París, 1532), *Política* (ib., 1548). Losada transcribe interesantes documentos relativos a algunas de estas traducciones y conservados en la Academia de la Historia (Madrid). Sobre la traducción y comentarios a la Etica, todo ello perdido, Losada ha encontrado preciosas noticias en el Archivo Histórico Nacional.

El trabajo realizado por el doctor Losada es de gran valor y utilidad para el estudio de la filosofía española renaciente, tan necesitada de obras monográficas elaboradas con la mayor atención y la mejor técnica científica.

R. Ceñal.

Juan de Santo Tomás, O. P.: *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Traducción, introducción y notas de Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948. 618 pp. 25 × 17 cms. (Publicaciones del Instituto "Francisco Suárez".)

El trabajo realizado por el R. P. Menéndez-Reigada, O. P., merece toda alabanza El tratado de los dones es de lo más característico que ha salido de la pluma del

ilustre sabio dominico: tal es el comentario a la I-II, q. 68, que forma parte de su monumental *Cursus Theologicus*. Los teólogos tratan, en general, con demasiada rapidez y brevedad la doctrina de los dones del Espíritu Santo. Juan de Santo Tomás dedica a esta materia un amplio estudio henchido de profunda doctrina: con razón se le llama el *teólogo de los dones*.

El P. Menéndez-Reigada no se limita a la traducción de la obra de Juan de Santo Tomás: la ilustra también con amplias notas doctrinales, que acreditan la profunda ciencia ascética y mística del comentarista. En la apelación a otros autores el anotador hace profesión de la más admirable y ejemplar sobriedad: "En lo humano—escribe—sólo tenemos una autoridad verdaderamente irrefragable para todo católico, que es la del Común Doctor de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino. *Ella sola pesa más que la de todos los otros autores juntos, según declaraciones pontificias.*" (El subrayado es nuestro.)

R. Ceñal.

San Agustín: *Obras*. Edición bilingüe. Tomo VII: *Sermones*. Traducción y prólogo del P. Amador del Fueyo, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. XX-946 pp. 19,5 × 12,5 cms. 50 ptas.

En este séptimo tomo de la edición bilingüe de las obras de San Agustín se presenta una amplia selección de los sermones del gran Doctor de occidente; los publicados y traducidos sólo hacen dos quintas partes del sermonario agustiniano; el criterio de selección está inspirado por la calidad de los lectores a quienes principalmente está consagrada la edición: se brinda a los oradores sagrados; por esto la selección quiere ofrecerles una suerte de catecismo predicable. Al estudioso de las doctrinas de San Agustín este volumen prestará muy buenos servicios: lo que el Santo predicaba al pueblo sencillo es no pocas veces luminoso y útil comentario de lo que ha dejado en las obras de carácter científico y doctrinal más riguroso. La traducción del P. Del Fueyo es flúida y correcta.

R. Ceñal.

Francisco Suárez, S. J.: *Misterios de la vida de Cristo*. Versión castellana de Romualdo Galdos, S. J. Vol. II (Disputas 33-58). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. XXIV-1226 pp. 19,5 × 12,5 cms. 60 ptas.

El P. Antonio Astrain, conocido historiador de la Compañía de Jesús en España, concluye así su juicio sobre Suárez: "Considerado en su conjunto, nadie puede superar a Suárez como teólogo universal y como océano que recogió en sí todos los ríos de ciencia teológica que venían corriendo desde los Santos Padres y Edad Media." La obra *De Mysteriis Vitae Christi* es la mejor prueba de cuán acertado es ese juicio. De la enorme erudición de Suárez son testimonio constante las numerosas páginas de ese libro. El *De Mysteriis* es también magnífico testimonio del profundo sentido, o, si se quiere, instinto católico del P. Suárez. Bien sabido es que Suárez no fué nada propenso a sacrificar su propio pensar a la autoridad puramente humana de otros doctores: pocos como él han sentido lo que es y puede ser la legítima libertad del pensador católico ante esa pura autoridad humana de otros; y sin embargo, no obstante esta legítima y amplia libertad siempre profesada, pocos como él han sabido mantenerse tan fieles a la más segura y pura tradición católica. El P. Galdos cierra este segundo volumen de la obra de Suárez con un índice onomástico, que es claro exponente de esa gran erudición y espíritu tradicional del Doctor Eximio.

R. Ceñal.

GEMELLI, FR. AGOSTINO, O. F. M.: ZUNINI, Sac. GIORGIO: *Introducione alla Psichologia*. 2.ª ediz. riveduta e ampliata. Milano, Società Edit. "Vita e Pensiero". 1949. XVI-490 pp. 18 × 25 cms.

De la existencia de esta obra tienen ya noticia nuestros lectores (cfr. PENSAMIENTO, vol. 4, pp. 357-8). Sin embargo, la brevedad a que hubo de reducirse el crítico de la primera edición nos aconseja informar más ampliamente ahora al aparecer la segunda. No se trata de una introducción en el sentido corriente de iniciación en los primeros conocimientos psicológicos; al contrario, la obra supone al lector ya familiarizado con ellos. Pero es verdadera y excelente introducción—y aun más que esto—en orden a preparar al lector para que pueda organizar sus conocimientos ya poseídos más los que en adelante adquiera, en genuina ciencia psicológica, es decir, en un conocimiento verdadero, razonado y sistematizado de la vida psíquica, humana ante todo, y de la sensitiva de los brutos por extensión.

Cualquiera medianamente versado en psicología experimental reconoce que enfrentarse con tal empresa es arduo. Garantías para salir airoso en ella muy pocos podían ofrecerlas como el biólogo, psicólogo y filósofo que rige la Universidad milanesa del Sagrado Corazón y su laboratorio de psicología. Indice del acierto en su ejecución lo es el que en menos de un año quedase agotada la primera edición de la obra, solicitada por los psicólogos de todo el mundo, al mismo tiempo que de todas partes llegaban elogiosas críticas por su información copiosa y universal, examen completo de las diversas orientaciones y escuelas, crítica equilibrada de todas las tendencias, sistematización, orientación de pensamiento seguro.

Ya se ve que una obra así es de valor inapreciable. No quiere esto decir, sin embargo, que todo sea en ella revelaciones o conclusiones definitivas. En cuanto a las primeras, muy pocas lo pueden ser para el entendido en psicología que esté además bien orientado según la sana filosofía; mas a éste, en cambio, le cabe la satisfacción de ver reiteradamente firmadas y fundamentadas sus apreciaciones en las páginas de esta Introducción. Al que no posea la segunda de las condiciones indicadas, y más aún que pretenda encuadrar toda la realidad psicológica humana en alguno de los modernos esquemas de trabajo, defecto tan frecuente entre las escuelas psicológicas experimentales, esta obra, equilibrada y universalista, le descubrirá constantemente, con su crítica y sus aportaciones, nuevas perspectivas llenas de armonía en el amplio panorama de conjunto. Las nuevas conquistas de la investigación irán exigiendo nuevas elaboraciones, para las que esta obra será el modelo y un acicate de base primordial, ya que su concepción fundamental del ser humano es la única verdadera, y ella aparece, acaso ahora por primera vez, en este libro, brotando espontáneamente de las conquistas de la psicología experimental.

Descendiendo a detalles, se echa de menos a veces, al historiar la evolución de los problemas, la indicación de las aportaciones debidas a los psicólogos antiguos, por ejemplo, sobre los procesos psíquicos inconscientes previos al conocimiento no se alude a su expresa afirmación hecha por los escolásticos. Vemos también que no se trata un punto de tanto interés, y ya estudiado psicológicamente, como la vivencia religiosa y la aprehensión o estimación intelectiva-afectiva de los llamados valores, aunque se aluda debidamente a éstos al estudiar el acto volitivo. Puntos especialmente delicados como el influjo de las disposiciones inconscientes en la volición libre (pp. 159 y 294) desearía el lector que se considerasen con más amplitud y detalle, si bien aún en estos pasajes en que no halla plenamente satisfecha su aspiración, tiene que reconocer sincero y complacido la competencia y

perspicacia de los autores en cuanto condensan, critican y afirman, y la delicada exactitud de expresión y de idea, ataviada siempre con estilo lleno de naturalidad y fluidez. El deseo expresado por el profesor vienés Rohracher de que la obra se traduzca a todas las lenguas europeas, esperamos no tarde en cumplirse.

J. Muñoz.

ALLERS, RUDOLF: *Naturaleza y educación del carácter.* Traducido de la 4.ª edición alemana por H. Rodríguez Sanz. Barcelona. Ed. Labor. 1950. XXVIII-346 pp. 14 × 22 cms. Precio: 70 ptas.

Las características personales del distinguido *Privatdozent* de la Universidad de Viena, actualmente en Estados Unidos, se revelan en esta obra. El autor es psiquiatra, pensador de ideología católica y aun aristotélico-escolástica, y, al mismo tiempo, entusiasta de las ideas fundamentales de la llamada "psicología individual" de Adler. Estos rasgos son los que dan a la obra que presentamos su valor y son también los responsables de sus defectos.

Bajo un primer título *Das Werden der sittlichen Person,* que no aparece traducido en la edición española, comprende el libro un contenido perfectamente ajustado al subtítulo alemán, único que acertadamente se ha adoptado en la traducción: Naturaleza del carácter, métodos para estudiarlo (cap. I), factores a que se debe (II), el carácter en el niño (III). en el adolescente y el joven (VI), en la mujer (V), en el neurótico y extraviado (VII), con indicaciones en cada caso para su educación; ideal del carácter (IV) y observaciones sobre el propio conocimiento y la propia educación (VIII).

Esa lógica sucesión de temas la va desarrollando el autor no mediante un mosaico de datos eruditos, sino simplemente a base de dos concepciones del hombre, la cristiana y la adleriana, armonizadas por Allers en su exposición como él juzga que están fundidas en la naturaleza real del hombre, producto de la creación natural y sobrenaturalizado por la gracia. Para eso es preciso eliminar algunos errores de Adler e injertar en su concepción ideas tan fundamentales como la de Dios. Allers lo hace. Con esto dicho se está que los méritos psicológicos y especulativos de la obra son grandes y su utilidad práctica no pequeña.

Sin embargo, el que conozca la verdadera índole de la "psicología individual" adleriana, tanto desde su punto de vista filosófico como del religioso y del psicólogo, dará por cierto, y con razón, que la obra de Allers adolecerá de defectos por tener viciada en parte su raíz. Un detalle en el terreno psico-filosófico. Aunque carácter y temperamento constitucional somático se distingan conceptualmente, en la realidad están íntimamente relacionados, de modo que uno de los factores que condiciona el carácter es la constitución corporal; atribuirlo todo al ambiente, como hace Adler, es un error psicofisiológico, del que algo participa Allers. Y querer confirmarse en esta concepción como en algo necesario para defender la libertad humana y evitar los errores del interaccionismo antropológico, es olvidar lo que la experiencia, la sana filosofía y, en concreto, la genuina doctrina aristotélico-escolástica enseñan sobre el mutuo influjo del alma y cuerpo unidos sustancialmente. Es palmario el error de querer atribuir todo lo característico de la psicología femenina tan sólo a la educación, al ambiente. Concebir toda falta moral, según el criterio adleriano de la psicología individual, por ejemplo, el hurto de una golosina, como consecuencia de la "voluntad de poder", en cuya virtud lo que pretende el transgresor es "imitar la grandeza de Dios y aun subir más alto que el mismo Dios", ya se ve que es exagerado y erróneo; como lo es presentar tan de relieve, como ideal humano, el deber social, que las virtudes puramente interiores y aun la misma razón última que ha de fundamentar a éstas y aquéllas, al servicio de Dios queden un tanto obnubiladas.

Es, sí, un acierto habernos dado en castellano esta obra de un pensador tan recto como Allers, distinguido por su ciencia psicológica, benemérito por su contribución con diversas obras al progreso de la ciencia del espíritu, a la enérgica refutación de los errores freudianos y a la realización de una síntesis entre la ciencia moderna y la sana filosofía. Mas parece que los méritos indicados en el libro que analizamos no queden desvirtuados por las deficiencias aludidas; el lector no bien fundado en filosofía hará muy bien en completar su lectura con la de alguna exposición y crítica acertada de la psicología individual [1].

J. Muñoz.

Holstein, Günther: *Historia de la filosofía política*. Traducida por Luis Legaz Lacambra. Prólogo de Luiz Díez del Corral. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1950, 295 pp. 133 × 210 mm. 60 ptas.

La historia de la filosofía política de Holstein es un manual de vulgarización, escrito por un profesor de mérito. Ello marca ya radicalmente las buenas cualidades y las inevitables limitaciones de la obra. Se estudian en ella las doctrinas filosófico-políticas de Platón, Aristóteles, el mundo helenístico y romano, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Dante, Maquiavelo, Bodin, Grocio, Hobbes, Spinoza, Milton, Locke, Montesquieu y Rousseau. La obra es sugestiva y hay momentos en que la exposición va transida de un calor emocional que la hace vibrante. Pero, a la vez, como toda síntesis muy rápida, está llena de afirmaciones que provocan reservas y estarían sujetas a una múltiple revisión. El autor es teólogo protestante, además de jurista. Con ejemplar moderación se refiere a las ideas eclesiológicas del Medievo y a la evolución del pensamiento católico en este punto, desde San Agustín hasta Benedicto XV. Con todo, apuntan a veces ideas inaceptables y otras que están llenas de peligrosos equívocos: así, la concepción de la unidad de la *Iglesia* en las *Iglesias* atribuida a San Pablo (p. 113); la idea atribuída a San Agustín de que en el orden jurídico la Iglesia está subordinada al Estado, aunque tenga sobre él una supremacía ética (p. 131 y ss.); la pretendida evolución "iniciada desde la primera carta de San Clemente en favor del Derecho" (p. 136), que parece entenderse (cfr. p. 139) en el sentido—caro a los protestantes—de una contraposición entre lo carismático de la primitiva Iglesia paulina y lo jerárquico introducido posteriormente (concepción ésta enteramente desprovista de base histórica, como lo demuestran las mismas cartas de San Pablo y los más antiguos documentos de la literatura cristiana, singularmente las cartas de San Ignacio de Antioquía). Las ideas de Gregorio VII y Bonifacio VIII tampoco están bien presentadas: se las desenfoca y exagera. Lo mejor del libro es un alto sentido, que en él late de la trascendencia del valor de justicia y de la necesidad de anclar la filosofía del Estado en el Derecho, superando así el puro subjetivismo individualístico, propio así de los sofistas griegos como de las doctrinas contraactualísticas de la *Ilustración*. Pero aun en este punto es de sentir que no se hayan examinado más a fondo las posiciones de la segunda escolástica, a fin de discernir más claramente la teoría del contrato social, distinguiéndola de otras posiciones radicalmente distintas y en que, sin embargo, la concepción de un contrato fundacional juega un papel sustantivo. El hecho de que Holstein estudie a Bodin y no cite siquiera a Suárez, para atenernos a la figura hispánica históricamente más cercana, resulta injustificable desde el punto de vista de la pura ciencia histórica. Estos reparos no quitan el sugestivo interés y el indudable valor que, en su género, presenta la obra reseñada.

J. M. Díez-Alegría.

[1] Puede ser útil recordar que, poco antes de aparecer la traducción castellana de la obra de Allers, veía la luz, traducida también al alemán, una obra que puede ser su complemento: *Adler y su psicología individual*, por J. Donat, profesor de la Universidad de Innsbruck. Edit. Fax. Madrid.

ALEJANDRO ROLDÁN, S. I.: *Evolución. El problema de la evolución y de la antropogénesis.* Barcelona, 1950. Edit. Atlántida. 240 pp. 21,5 × 16 cms.

Las "Cuestiones Científicas" de Antropología que deben enseñarse en las Facultades de Filosofía eclesiásticas han tropezado hasta ahora con la dificultad del libro de texto. Aunque el presente libro no resuelve enteramente el problema, por limitarse a una sola de estas cuestiones; sin embargo, es ésta de capital importancia y la de mayor volumen y trascendencia. Pueden, pues, las Universidades eclesiásticas y los Seminarios que tienden a acomodarse a la Constitutio "Deus Scientiarum Dominus" beneficiarse de esta obra.

La importancia del tema que en ella se trata es suma, y basta recordar la última encíclica pontificia, *Humani generis* (cuyo eco han recogido todas las revistas de matiz científico-eclesiástico), para darse cuenta de que el problema de la antropogénesis está hoy en primer plano.

El libro del P. Roldán tiene, ante todo, el mérito de ser la primera monografía completa que sale en castellano sobre el tema. La impresión que produce su lectura es de serenidad y objetividad científica, que no se deja de arrastrar por la moda de la época y que valora los datos de la evolución, y en particular los de la antropogénesis, con frialdad filosófica. La evolución—esta es la conclusión a que se llega—no es la teoría *más probable* que explique los hechos de la ciencia. Un examen detenido de todos los argumentos clásicos de la evolución da como resultado la distinción entre la macroevolución (o evolución "mayor") y la microevolución (o evolución "menor"); ésta es un hecho indiscutible; aquélla una hipótesis que, desde el punto de vista de la ciencia, no es la que goza de mayor probabilidad.

Una breve enumeración del contenido de los capítulos dará idea de los principales temas tocados en el libro. *Cap. I*: Origen histórico y filosófico del problema de la evolución. *Cap. II*: Advertencias preliminares sobre los prejuicios existentes en pro y en contra de la evolución. Enfoque científico-filosófico del problema. *Cap. III*: Planteamiento del problema. Principio del "Naturalismo cristiano". *Cap. IV*: Pruebas de la evolución menor: argumentos morfológico, genético, embriológico, paleontológico, del "Recto naturalismo" y "A priori". *Cap. V*: Los hechos arguyen más bien contra la evolución "mayor" Argumentos: anatómico, genético, embriológico, etnológico. *Capítulo VI*: Argumento paleontológico. *Cap. VII*: Evolución regresiva. Conclusiones.

La presentación tipográfica resulta impecable, y viene enriquecida con numerosas fotografías de los últimos descubrimientos paleontológicos (algunas no publicadas todavía en libros), así como con esquemas y gráficos que dan suma claridad y luz a la exposición.

F. M.ª PALMÉS.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VANHOUTTE, M.: *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon.* RevPhiLo, 47 (1949), 301-333.

El fin del método enseñado por Platón en sus Diálogos de mayor madurez es la intuición pura de las ideas. Por el *Fedón* sabemos que ésta se realiza cuando el alma tiene una existencia no temporal, alcanzada después de la muerte, tenida antes del nacimiento, exigida por el modo de conocer lo simple e inmutable. Pero esta intuición no temporal de las ideas carece, según el mismo Platón, de base científica. ¿Habrá, por tanto, que afirmar que no podemos alcanzar la ciencia al menos en este mundo? No; porque Platón, según se explica en otros Diálogos, admite que se dan las intuiciones citadas, aunque no sea más que a intervalos y muy rápidas; cuyos objetos son, por ejemplo, el Bien, lo Bello, etc.

Los medios para alcanzar estas intuiciones, son: la separación del alma del cuerpo, la reminiscencia, la creencia en un origen celestial de las almas, la educación estética, la ciencia. Estos cinco medios, sin embargo, no llegan a constituir una ciencia

de las ideas, pues en una u otra forma se relacionan con la *creencia* en el destino de las almas.

¿Habrá que afirmar, por tanto, que según Platón los medios para alcanzar la ciencia de lo real carecen de valor propiamente filosófico?

Si se aplica lo que se llama "trasposición" a los Diálogos la *República* y el *Fedón*, concluiremos que el método científico y el dialéctico no difieren tanto como Platón mismo daría a entender en el primero de estos Diálogos, en cuanto al uso que hacen ambos de las imágenes sensibles, el recurso a las hipótesis y los procesos regresivo y deductivo. Unicamente podría admitirse una verdadera "trasposición" en cuanto al proceso del espíritu, en la medida en que se admita en el método dialéctico la autenticidad de la intuición de las ideas. Y como ésta no se justifica, puede decirse que el Diálogo la *República* declara definitivamente el fracaso del método dialéctico, tal como lo conciben los Diálogos de mayor madurez de Platón. *A. Fabrat.*

LEVI, ADOLFO: *La teoria della φιλία nel Liside*. GiordiMet, 5 (1950), 285-296.

El Lisias, del período socrático, emparentado con el Simposio y el Fedro, trata de la φιλία. Como el amor paterno, es un amor desinteresado, con un desinterés relativo, que exige un mínimo de bondad útil en la persona amada. Lo mismo puede referirse a personas que a animales, y en un sentido tanto activo como pasivo. El diálogo trata de poner de relieve la necesidad de distinguir los diversos significados y las condiciones que hacen posible la verdadera φιλία. Para que ésta sea perfecta, no basta la reciprocidad, ni la semejanza, ni la bondad de los semejantes, ni la desigualdad de los contrarios, ni el intermedio entre la bondad y la maldad absolutas. Tal vez baste la identificación entre lo bello y lo bueno, si bien la igualdad plena de los dos amantes tampoco sería suficiente. El resultado, aparentemente negativo del diálogo, en consonancia con el método socrático, va únicamente encaminado a hacer ver la necesidad de distinguir bien los diversos significados que se da en griego a la palabra φιλία para evitar equívocos. Después de hacer un recorrido por las distintas hipótesis platónicas, para ver lo que cada una de ellas participa de la verdadera φιλία, concluye el artículo advirtiendo que para completar la teoría platónica habría que recurrir al Simposio, al Fedro, a la carta séptima y aun al mundo de las Ideas de la *República*. *Gómez Nogales.*

MOREAU, JOSEPH: *Platon et la crise de la civilization contemporaine*. GiordiMet., 4 (1949), 169-175.

La doctrina política de Platón tiene una actualidad ejemplar; certeramente fijó P. el principio de disolución social en el "divorcio entre el servicio y el provecho". Este desequilibrio era causa del desorden económico, generador de conflictos sociales. En la *República* sabiamente quedaba subordinada la clase productora o mercenaria a las clases directoras, desligadas en teoría de todo menester egoísta, sin propiedad particular, para darse por entero al bien de la comunidad, entrenadas en una austera prosecución de los bienes inteligibles del alma. Así, el equilibrio entre la economía material y los valores del espíritu aseguraba una cohesión social humana y fecunda. Las formas degeneradas del gobierno tenían su raíz en la desviación egoísta de los intereses materiales, poder oligárquico fundado en la riqueza. La primacía de lo económico, que subtiende por igual las doctrinas modernas del capitalismo liberal y del socialismo marxista, con la baja o quiebra de los valores del espíritu, tiene hoy las mismas consecuencias funestas de disolución social, desarrollando un industrialismo desenfrenado, fácil instrumento de fuerza política tiránica en manos de los poderes públicos. *L. Martínez G.*

VON IVANKA, ANDRÉ: *La filosofia dello spirito dei Padri*. Humanitas, 5 (1950), 259-261.

Al querer aclarar lo particular de las categorías del pensamiento de los Padres orientales, llama la atención la importancia prevalente que conceden a la libertad del espíritu humano sobre la inteligencia. Más aún: para Gregorio de Nisa, lo que constituye la semejanza del espíritu a Dios no es que *posea* libre voluntad y pueda ejercitarla, sino que mediante ella pueda *formarse a sí mismo*. Esta autodeterminación no es, con todo, a la vez autosuficiencia, ya que el hombre se da a sí por decisión propia la forma de aquella que quiere ser, pero sin alcanzar el ser propio. Lo típico de esta doctrina oriental-platónica acerca de la naturaleza del ser espiritual, está en que en su acentuación del "estar en la decisión" del espíritu y de su libertad se adelanta

cuanto es posible, sin llegar, empero, a la autoposición del espíritu con un libre acto de una "decisión por sí mismo". Si por una parte toda consecución de un bien o de un valor depende *enteramente* de la decisión de la voluntad libre, *al mismo tiempo* también la participación de este bien es *del todo* dependiente de la irradiación gratuita de este bien de la fuente de todo bien, del Ser mismo. Libertad, según esta concepción, es la posibilidad de ser cogidos y arraigados en una fuerza, que no es la del hombre, sino la de Dios; pero el que esta fuerza pase a ser activa es del todo obra del hombre—de su libertad—, y *al propio tiempo* es del todo obra de Dios—de su gracia. *R. Puigrefagut.*

ROMEYER, BLAISE, S. J.: *Prolégomènes à un existentialisme sensé. Saint Augustin et Saint Thomas.* GiordiMet, 4 (1949), 221-237.

Las exigencias capitales del espíritu actual pueden concretarse en una primacía del pensamiento experimental sobre el conceptual, por una parte, y por otra, en el sentido de originalidad respectiva de la razón y de la fe, su unión íntima y mutuamente fecunda en nosotros; en suma, experiencia humana integral (p. 226). En la vida de esta dialéctica de la acción humana integral, a la vez existencial y esencial, Santo Tomás, reviviendo inspiraciones agustinianas dentro de su estructura ideológica aristotélica, dispone efectivamente de un fondo concreto humano, que comprende el dato sensitivo orgánico a la par que el dato espiritual reflexivo (p. 229). En este sentido se puede hablar de un existencialismo en el tomismo. En definitiva, el "esse" tiene la primacía sobre la "essentia". Sin embargo, el predicado "existencial" o "existencialista", en el sentido más en curso, no puede ser atribuído con rigor a Santo Tomás. Su figura se recorta en el marco de un "intelectualismo tranquilo" (p. 235), sin inquietud, sin reflexión torturante sobre el proceso interior del pensamiento, vehículo de sus seguras ascensiones conceptuales. Hay que reconocer en él un genio metafísico más bien abstractivo que existencial. *L. Martínez G.*

SEMMELROTH, O.: *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.—Dionysius Areopagita.* Scholastik, 25 (1950), 389-403.

El paso de la superunidad divina, subrayada por el Areopagita, a la multiplicidad de las criaturas no se hace por esencias intermedias, sino que supone una cierta multiplicidad en Dios mismo, al menos virtual y decididamente más real que la supuesta por los escolásticos al hacer la esencia divina fundamento de los posibles. Dionisio ve una estructura en Dios. Para que la divina unidad pueda ser creadoramente activa en la multiplicidad del mundo es preciso, ante todo, que cierta "Diákriseis" específicas se manifiesten en el seno mismo de la divinidad. Son el "ser-en-sí", la "vida-en-sí", la "sabiduría-en-sí", etc., o principios de todo proceso creativo por parte de Dios. A veces podría parecer incluso que se trata de verdaderas criaturas o cosas, fuera ya del círculo divino, como lo interpreta I. Kanakis; pero no es verdad. Son ciertamente, "próodoi" del Dios uno, pero que todavía no se han diferenciado tanto de El que vengan a caer ya fuera de El Mismo. La "Diákriseis" parece, pues, que debe entenderse como acto del *procursus* hacia la diferenciación. Por tanto, el Areopagita encuentra separación en Dios en un doble sentido: primero, entre la esencia del Uno donde el ser divino sobreexiste en una inmutabilidad continua y en un descanso permanente) y la multiplicidad de sus fuerzas o principios creativos por los que ese ser divino, dinámico en su identidad y en su estabilidad, pasó a la actividad creativa); segundo, entre esos mismos principios entre sí, por los que Dios se hace digno de diversos nombres (polyonimos). Existe también en Dios una multiplicidad ideal. También para el Areopagita son las criaturas imágenes del prototipo divino, si bien su teología no puede ser calificada propiamente de teología del prototipo. Prefiere utilizar como comparación la luz y sus rayos, pero en el fondo viene a expresar lo mismo que esa teología patrística y tal vez de una manera más asequible a nuestra mentalidad actual. No hay en Dios ninguna idea que no haya sido o haya de ser participada. A veces se diría que la intervención de las ideas divinas en la creación compromete la libertad de la creación, pero no es así. La divinidad misma permanece libre. En aquel plano, en que la unidad de Dios ha pasado ya a la multiplicidad de las ideas, la creación está ya planeada y decidida, y por eso no hay ninguna idea presente cuya ejecución no haya sido decretada. Junto a las ideas, y *distintas* de ellas, intervienen las analogías, que tienen un sentido muy diverso del peripatético-

escolástico. Mientras las ideas son los prototipos divinos, las analogías son las determinaciones y disposiciones decididas por la voluntad divina sobre la existencia y grado o modo de ser de cada criatura. En la criatura la analogía es el correspondiente "deber-ser", que ella debe llenar de una manera activa, como una tarea. Finalmente, interviene en la creación la "pronoia", con un doble aspecto: la "pronoia" en Dios mismo y las "pronoiai" en la multiplicidad de lo criado. Representa el vínculo que mantiene la correspondencia entre los dos aspectos de la analogía, el divino y el criado. En Dios es algo único (una fuerza y una actividad). En las criaturas es múltiple, i. e. la "pronoia" haciéndose presente a cada criatura. *J. Echarri.*

SEMMELROTH, O.: *Gottes überwessentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.*—Dionysius Areopagita. Scholastik, 25 (1950), 209-234.

Este artículo estudiará a Dios en sí mismo, según se sombrea a través del seudo-Dionisio con los nombres de Unidad, Bondad, Belleza.

Dios, La Unidad: Su N o m b r e m á s e x p r e s i v o. Porque, más que ningún otro, exhibe a Dios en sí mismo, propia y exclusivamente. Los demás nombres divinos dicen relación a las criaturas, múltiples cuando no abigarradas; ni el puro espíritu puede en propiedad llamarse "uno". Este mismo nombre, no obstante ser el que con más derechura llega a Dios, sin tanta precisión de ser, como otros, depurado por negaciones, pide una cautelosa aplicación. "Ni es Uno, ni participa del Uno, ni posee al Uno. Más bien es su propio Uno, sobre el Uno...

La preeminencia de este nombre pretende fundamntarse en la Sagrada Escritura. Mas su raíz entrañable está en el neoplatonismo del autor, que busca en aquella lo que mejor se aviene con su propensión filosófica.

Nada extraño, por ello, que tal Nombre ocupe el primer lugar axiológico en su teología. En su contraste, la Trinidad queda subtonizada. No que deje de profesársela. Mas, aparte de su reconditez misteriosa, ante la cual no hay sino doblar la frente bajo las palabras reveladas, para el pensador neoplatónico, la Tríada Divina debía ser un embarazo sistemático. Si el pensamiento neoplatónico queda en el Seudoareopagita acrecido de caudal positivo, sus conquistas especulativas son precarias. Su esfuerzo es preferentemente sistematizador.

El teólogo de la s o b r e e s e n c i a l i d a d y trascendencia no riñe con el "Doctor Hierarchicus". Quien pone un designio ardiente en elevar las inteligencias por las cimas escalonadas de las criaturas hasta el Creador, cuida bien de pronunciar que, aun llegados a la cúspide suprema, nuestro conocimiento no puede entrar en la Sobreesencia de Dios.

De ahí la solicitud febril con que acumula nombres sobre Dios para después negarlos y volver a afirmarlos, con marcante sobrecarga de expresiones superativas, encabezadas con ὑπερ. Tal recurso es menos artificioso y supone un impulso vital hacia lo Sobreeminente, más profundo de lo que pudiera creerse, como ya Santo Tomás lo notó. Tampoco hay que sobreestimar su dimensión de profundo. De serlo en mayor grado, hubiera discurrido sobre los diversos nombres más variada y progresivamente. Por el contrario, no debe juzgárselo vacío de interioridad ni considerarlo como mero agente de política eclesiástica o escueto apologeta.

Tampoco la trascendencia queda rasgada por su concepto del "Uno", ya que éste se remonta sobre toda criatura material y espiritual.

Tal sobreeminencia va entrañada en el término "sobreesencialidad". Ούσία, esencia, se ciñe a solas las criaturas; no dice un contenido común a ellas y a Dios.

El mismo Nombre de Luz, bajo el que le place contemplar a Dios, no allana los abismos. Como a través de una cueva, Dios destella en las criaturas. Pero lo que se nos alcanza de El son reflejos, no la misma Luz Fontal.

Esta es i n a c c e s i b l e. Lo inaccesible es para el Ps. D. un problema de conocimiento. La incognoscibilidad divina se refiere a fuerzas sitas dentro del reino de la esencia creada. Aquí guía el conocimiento, pero éste, en su ascenso a Dios, tiene un tope, a partir del cual se entra en un reino de fuerzas extrañas que arrastran el alma, sin propio conocimiento, como con ojos vendados, hasta tocar el mismo rayo divino. La luz divina, en su foco, no sólo es invisible e incomprensible, también inescrutable e irrastreable. La razón es que, si bien las criaturas muestran huellas del Criador que nos permiten llegar a El, no podemos penetrar en su Sobreesencia, ya

que la semejanza que de ésta muestran aquéllas no es de igualdad, antes conlleva infinita desigualdad.

Conflicto agudo: llegamos a Dios por las criaturas; y no podemos traspasar el círculo de su Divinidad. Su solución surge de las tres famosas vías: afirmativa, negativa y de eminencia, que no deben separarse, sino integrarse. Así, afirmamos de Dios ciertas perfecciones que al instante debemos negar para evitar que la mente induzca en El la imperfección que aquéllas arrastran en las criaturas, para, por fin, con un conato superador, rectificar que tal negación no indica en Dios carencia de esas perfecciones, sino posesión de índole infinitamente superior.

El resultado es un conocimiento de la divinidad, positivo, aunque desproporcionado al que adyace, sobrepujándolo, una gran sombra negativa: de Dios más hay que negar que afirmar. Sólo un nombre le es propio: El sin Nombre. Y esto no vale menos, supuesta la revelación, que en su precedencia.

Al clima etiológico que prosperó esta doctrina de Dios inaccesible, lo mismo que la disciplina del Arcano del mismo autor, concurrían una humillada reverencia al Dios inefable y una prevención fundada contra los groseros conceptos con que los profanos envilecían la sublime Divinidad.

La kalokagathia platónica, realentada en el platonismo y densamente infundida en el seudoareopagita, puso en riesgo su concepto cristiano de libertad. A favor de esa misma corriente se desplegaron sus conceptos de Lo Bueno y de Lo Malo en Dios, los más capitales después del "Uno".

La intención teológica del seudo Dionisio no parece culminar en "los nombres divinos" o en "la mística teología", sino en los libros que por los planos de las jerarquías creadas elevan al Criador. Por eso en el mismo Dios lo que prefiere su atención no es la Divina realidad absoluta, embozada en el misterio, sino sus relaciones con las criaturas. Por lo mismo, si el Uno vale en él como el más importante, lo bello es el nombre que más ampliamente desenvuelve.

Lo extraño es quien deniega a Dios otro nombre que no sea "El sin Nombre", le aplique la bondad en sentido propio, que penetra en la misma divinidad.

Sin duda, porque la bondad es para él la fuente de todas las manifestaciones divinas. Es el Nombre origen de todos los Nombres. Pero, al ser la causa de la multiplicidad y variedad de las cosas, ¿no proyectará en sí mismo esa multiplicidad incomposible con el Uno? No. Sólo lo que es uno puede derramarse en muchos—propiedad del bien—, y a su vez la pluralidad de las cosas sólo puede reducirlas a unidad ese mismo bien, que al conjuntarlas en su atracción se llama belleza.

En la concepción del seudoareopagita, la bondad es la causa productora, la que abre salidas a las cosas; la belleza, la que las recoge y junta en su retorno a Dios. La fuerza que traiciona las criaturas hacia su término es el Eros, que en neta mentalidad platónica tiene por objeto la belleza. La bondad no puede obrar sin comunicar la belleza; y ésta, a su vez, no puede ejercer su influjo sin la obra de la bondad. Entre estos dos haces divinos (cuya identidad se subraya) se mantiene el orden jerárquico de los seres y se logra su síntesis ascendente hacia Dios. La bondad los crea, la belleza los conserva compactos, y lleva a su término por la fuerza del amor.

Tal la concepción teológica del seudo Dionisio, quien se place en el tópico de la luz. Su teología es la teología de la luz. El orto de las criaturas del Foco Divino, su vuelta hacia El, las propiedades de la luz... todo se presenta en brillante símbolo de Dios, ya se lo considere en la luz inaccesible de su sobreesencia, ya en sus irradiaciones creadas; en consecuencia con la divina sentencia: "Todo buen don y todo presente acabado desciende de arriba, del Padre de las luces." *L.*

MICHAUD-QUANTIN, P.: *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle.* Ant, 24 (1949), 489-505.

Los filósofos griego-arábigos se interesaban de propósito en la clasificación de las potencias del alma; los latinos del siglo XII y principios del XIII sólo de pasada y con fines místicos o teológicos. Juan de la Rochelle es, entre los occidentales, el primero que concede una importancia real a este problema. Nos habla de él en tres de sus obras: en la *Summa de Vitiis*, de carácter teológico, de modo episódico; en la *Summa de Anima* y en el *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, de carácter filosófico, de manera directa.

Y no deja de llamar la atención su postura casi de compilador de los datos reco-

gidos en otros autores. Hasta nueve clasificaciones diversas de las potencias recoge, de las cuales unas se repiten, otras desaparecen en las tres obras citadas. En esto se nos muestra la evolución mental de este autor y la acogida que tenían éstas en el ambiente universitario, no menos que su espíritu crítico y rigurosamente científico en la selección y transcripción de los textos; por lo mismo, su resultado no es el de un mero compilador y es muy superior al de sus antecesores.

No se explica fácilmente la omisión de algunas clasificaciones, sin duda conocidas por nuestro autor, y con los que cita nos da a conocer los escritores cuya autoridad se imponía en los estudios filosófico-teológicos de su tiempo, y cómo no podía carecer de dificultad poner de acuerdo clasificaciones hechas por filósofos, teólogos y médicos.

Juan de la Rochelle en la solución personal que da al problema sigue preferente, pero no exclusivamente, a Avicena, y así la llama *secundum philosophos*, y su mayor mérito consiste en ser el primero en presentarnos un cuadro completo de las potencias del alma, el más completo de su tiempo.

El examen—expuesto en el presente artículo—de lo realizado por el maestro franciscano nos descubre más el significado de su trabajo, sus dificultades y su solución. En él se observa el deseo de presentar una clasificación exhaustiva de las nociones y vocablos útiles a sus lectores, ordenados dentro de un sistema, y como defecto principal el empeño excesivo de conciliar nociones basadas en principios irreducibles entre sí. Ha pretendido unificar clasificaciones hechas desde diversos puntos de vista, pero le ha faltado un principio unificador que coordinase elementos heterogéneos, como lo hizo la escolástica posterior.

Por lo demás, el mismo Juan de la Rochelle reconoció los defectos de su clasificación, no aceptada ni por los teólogos, ni por los filósofos, al prescindir de ella en su última obra: *Summa de Vitiis*, aunque siempre quedan en pie sus méritos antes citados.

El autor del presente artículo está preparando una edición de la obra *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. ***A. Fabrat.***

PAULUS, J.: *A propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*. RevPhiLo. 47 1949), 493-496.

El P. T. Nys, O. Praem., ha publicado una tesis sobre la teoría del conocimiento, según Enrique de Gante. El autor de esta nota crítica la recibió con gran interés porque, dedicado desde hace años al estudio del "Doctor Solemnis", sobre cuya metafísica tiene escrita la obra titulada *Henri de Gand*, creyó ver en ella la realización de un proyecto propio sobre la misma materia.

El P. Nys tiene el mérito, no tan corriente, de haber leído concienzudamente todos los textos del de Gante relacionados con la noética. La contradicción que éstos presentan indican una evolución en el pensamiento de su autor, cuya trayectoria sería la siguiente: adhesión a la teoría del conocimiento aristotélico-averroísta: supresión, en 1279, de las "especies impresas" cuando el objeto está íntimamente presente a la facultad cognoscitiva, sobre todo a la angélica: supresión de toda "especie impresa" en cualquier conocimiento.

¿Razón de este cambio? El P. Nys cree que fué la condenación del aristotelismo en 1277. Hay, sin embargo, que buscarla en raíces más filosóficas, como son las ideas que por influjo de San Agustín y Avicena se llegó a formar Enrique de Gante acerca del alma cognoscitiva y del objeto del conocimiento. No se necesita la "especie" cuando el acto cognoscitivo con su actividad tiene el papel principal en el conocer, siempre que su objeto sea directamente abordable. Y esto se verifica aun en el conocimiento de la esencia abstracta y universal, pues Enrique de Gante, siguiendo a Platón, San Agustín y Avicenna, admite en su metafísica la realidad de un doble universo: el de las esencias, dotadas del *esse essentiae*, y el de lo concreto, dotado del *esse existentiae*. El entendimiento, pues, sin necesidad de "especies" contempla inmediatamente las esencias inteligibles.

La evolución explicada se llevó a cabo en su autor por una lenta reflexión, y se vió ayudada por sus adversarios ideológicos, muy probablemente, sobre todo, por las obras de Egidio Romano, que tantas polémicas sostuvo con el de Gante. Extraña que el P. Nys no haya pensado en este contrincante determinadamente.

La tesis juzgada, por tanto, no agota la materia sobre la noética de Enrique de

Gante, y mucho menos sobre la controversia acerca de las "especies" a fines del siglo XIII; y es de lamentar que su autor no se muestre en ella más historiador y más filósofo. *A. Fabrat.*

MAIER, ANNELIESE: *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den "Cancellarius" nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona.* Greg, 29 (1948), 213-251.

El manuscrito indicado, del Archivo de la Corona de Aragón, de Barcelona, que contiene dos series de Cuestiones a las Sentencias sobre asuntos teológicos y filosóficos, presenta, entre otros problemas, el de la identificación de su autor, o más bien compilador, y lo que es mucho más importante, el de explicar las cuestiones que surgen de las citas y comparaciones de diversos autores aducidas en ambas series. Respecto de la primera, se hace ver su dependencia de Auréolo y no de su "Reportatio" cuanto de su "Ordinatio", resultado de una ulterior elaboración de aquélla; por las comparaciones que el compilador hace entre Auréolo y Durando, se ve que supone que aquél depende de éste: la autora examina con gran esmero lo que haya de posible en esta afirmación. En la segunda serie de Cuestiones se estudian dos puntos: características e importancia de la doctrina de ese "Cancellarius" anónimo e identificación del mismo; se excluye a Godofredo de Fontaines y se propone a Francisco Caracciolo, solución ésta de gran interés, porque daría a conocer la doctrina filosófica y teológica de un autor tan poco conocido desde este punto de vista. Estudio de penetración crítica y erudición. *J. Muñoz.*

MINIO-PALUELLO, L.: *Les "trois rédactions" de la traduction médiévale gréco-latine du "De Generatione et Corruptione" d'Aristote.* RevPhiLo, 48 (1950), 247-259.

F. Pelster, desde 1933, y G. Lacombe, desde 1939, han pretendido que existen tres redacciones distintas (*vetustissima, vetus* y *nova*) de la traducción grecolatina del *De Generatione et Corruptione,* y que la tercera o *nova* es debida a Guillermo de Moerbeke. En 1947—en esta misma revista—llegó el autor a la conclusión de que "en el estado actual de la investigación no se puede hablar de tres redacciones, y menos aún de una revisión debida a Guillermo de Moerbeke" (p. 235). Se decía también allí que "las diferencias indicadas por el P. Pelster deberían estar confirmadas por muchos más ejemplos si se quería tener certeza de que se trata realmente de tres redacciones", y que tal vez existan "otros manuscritos del *De Gen. et Corr.* con un texto revisado efectivamente por Moerbeke" (pp. 225 y 232). El P. Pelster aporta ahora (Gregorianum, XXX, 1949, pp. 71-77), nuevos elementos en favor de las dos tesis. No son suficientes y las dos tesis siguen hoy (1950) sin demostrar. Efectivamente, dos de las cuatro lecciones, que aduce ahora nuevamente como características de la *vetus,* frente a la *vetustissima* ('uniuscuiusque' y 'subjectam materiam') se leen ya claramente en el ms. S examinado por Pelster. Las otras dos omisiones características se explican por omisiones del copista, no raras en ese ms. S. Un nuevo análisis de las tres características señaladas ya antes (a saber, 'generationum', 'universaliter', 'suscipiendum' de la *vetus,* respectivamente, por 'fientum', similiter', 'existimandum' de la *vetustissima*) demuestra una vez más que no permiten tampoco distinguir la *vetus* de la *vetustissima.* Las 28 lecturas características que se atribuye a la *nova* no son convincentes. No ha contado las que entre ellas se deben evidentemente a enmiendas arbitrarias o—y esto es más importante—a diferencias surgidas por las innumerables transcripciones (errores, correcciones, conjeturas). Esto, sobre todo, si se tiene en cuenta que en la mayor parte de los casos la documentación de Pelster para cada lectura se limita a un solo manuscrito, rara vez a dos, y sólo una o dos veces a más de dos. Los tres ejemplos más importantes son aquellos en los cuales el revisor de la *nova* habría empleado un manuscrito griego diferente del utilizado por el traductor original. Pero tampoco se los puede afirmar con certeza. Hay, además, cuatro casos en los que cuanto conocemos de la tradición no es suficiente para decidir del valor de las diversas lecturas. Sólo quedan unas cinco lecturas algo más convincentes en pro de una verdadera *nova*. Pero, en definitiva, "no basta, para caracterizar una revisión, juntar una treintena de lecturas escogidas sin regla ni orden, parte de un manuscrito, parte de otro. Tampoco son convincentes las razones para atribuir los retoques de la *nova* a Moerbeke: la pretendida presunción general vale igualmente para R. Grossatesta, otro gran traductor y revisor de traducciones en ese siglo; la fecha de 1274 puede servir sólo de término 'ante quem'; Moerbeke traduce ὅλως ya por 'totaliter', ya por 'omnino' o

por 'universaliter', y es más bien Grossatesta quien lo traduce técnicamente por 'totaliter'; finalmente, la latinización de palabras griegas es un uso común a todos o casi todos los traductores medievales. Así, pues, con los elementos recogidos hasta ahora no se puede concluir nada sobre el autor de los retoques. *J. Echarri.*

MINIO-PALUELLO, LORENZO: *Note sull'Aristotele latino medievale.* RivFilNeosc, 42 (1950), 222-237.

I. "La "Metaphysica vetustissima" comprendeva tutta la Metafisica"? La "Vetustissima" es la traducción grecolatina de los libros A, α, B (I-II) y principios del Γ (IV), conservada en dos mss. del siglo XII, y contaminada con la primera parte de la metafísica media en numerosos mss. del siglo XIII. Anónima en los mss. es la que Santo Tomás atribuye a Boecio. Debe, sin embargo, atribuirse a Giacomo Veneto. Parece verosímil que fué una traducción completa de toda la metafísica de Aristóteles.

II. "Caracteristiche del traducttore della "Physica Vaticana" e della "Metaphysica media" (Gerardo di Cremona?)". Hay bastantes coincidencias entre ambas traducciones, que acusan un traductor idéntico. El códice 2 de la biblioteca Kelson señala como traductor a un Canoniensis. Probabilísimamente se trata de Gerardo de Cremona (Cremoniensis). No parece que se pueda pensar en haber dado con las traducciones boecianas.

III. "I due traduttori medievali del *De Mundo*: Nicola Siculo (Greco), collaboratore di Roberto Grossatesta, e Bartolomeo da Messina". Los dos traductores son por una parte Nicholaus siculus, que parece debe identificarse con el graecus colaborador de Roberto Grossatesta; y, por otra parte, el anónimo de los mss., que, según todas las probabilidades, es el mismo Bartolomé de Mesina, con lo cual quedaría confirmada la hipótesis de Lorimer, que atribuía en un principio esta traducción a algún traductor del círculo manfrediano. *S. Gómez Nogales.*

STEENBERGHEN, F. VAN: *Corrientes filosóficas en el siglo XIII.* Sapientia, 4 (1949), 296-307.

Es de capital importancia determinar la génesis de las corrientes filosóficas que atraviesan ese siglo decisivo y la naturaleza exacta de las mismas. Hasta 1940 se habían logrado preciosos resultados en esta tarea por medievalistas insignes. A principios de siglo (s. XIII) agustinismo platonizante, no bien deslindado de la teología y sometido a fuentes extrañas (Avicebrón), que da lugar, según Wulf, a una *escolástica pretomista.* También hacia 1200 se insinuaba la presencia de un *avicenismo latino,* y el mismo agustinismo se matizaba de *aristotelismo* (San Buenaventura), o de *avicenismo* (G. de Auvergne, R. Bacon, R. Marston), o, sobre todo—según Wulf—, de *avicebronismo.* Hacia 1240, Alberto M. funda el *aristotelismo cristiano,* que culmina en Santo Tomás. Pero a partir de 1250, San Buenaventura reacciona vigorosamente en pro del agustinismo, y Siger de Br. crea un *aristotelismo averroísta* o *averroísmo latino.* En la rivalidad sucumbe (1277) el averroísmo, mientras el agustinismo, que continúa la lucha contra el neopaganismo aristotélico, achacado al tomismo, adopta diversas formas hasta acabar en el escotismo. Todas estas orientaciones se dibujan en un fondo común de unidad, que para los historiadores racionalistas es la "escolástica" como sincretismo *filosófico-religioso;* para Wulf son doctrinas filosóficas que integran un verdadero "patrimonio común"; para Gilson es el *espíritu cristiano,* el cual hace que todas esas corrientes representen auténticos sistemas filosóficos y cristianos a un tiempo (salvo el averroísmo). El estudio de Siger de Br. realizado por el autor (1942), obliga a modificar esas conclusiones así: a fines del siglo XII no existían en París corrientes filosóficas propiamente dichas, sino estudios *lógico-gramaticales* en las escuelas de artes y *estudios teológicos* poco especulativos en las escuelas de teología. Hasta 1200—con las traducciones árabolatinas y grecolatinas—se produce la eclosión de un *movimiento filosófico,* inspirado principalmente en Aristóteles y secundariamente en Avicena, Avicebrón y otros, dando lugar a un aristotelismo *neoplatonizante.* Por tanto, el movimiento filosófico anterior a 1250 no fué ni "tradicional" ni "agustiniano", sino un aristotelismo todavía indeciso. Hasta 1255 Alberto M. se ocupa de Teología con el mismo espíritu que sus contemporáneos, y lo mismo hace San Buenaventura, quien en el comentario de las sentencias usa todavía un aristotelismo neoplatonizante y ecléctico. El aristotelismo *tomista* se esboza entre 1256 y 1260. El aristotelismo de carácter *radical* y netamente *heterodoxo* se desarrolla hacia 1265 con

Siger de Br. Esta corriente racionalista es la que provocó una viva reacción de los teólogos, con San Buenaventura a la cabeza, llegando a la condenación del aristotelismo en 1277. Ahí nace una nueva corriente filosófica, que repiensa los principios del aristotelismo ecléctico de 1250 a la luz del agustinismo, pero todavía con evidente señorío de Aristóteles y Avicebrón. Es un *neo-agustinismo*, que culmina en el *escotismo*. Junto a la unidad de *vocabulario* de todas las filosofías del siglo XIII existe, además, una "sententia Communis" de posiciones doctrinales provocada por el influjo de Aristóteles desde Boecio, por el neoplatonismo y—negativamente—por el cristianismo. A pesar de las objeciones de Thonnard y, sobre todo, de Gilson y de Brounts, es preciso mantener para San Buenaventura la calificación de aristotelismo ecléctico y para Siger la de aristotelismo heterodoxo y radical. En rigor no hay averroísmo latino. *J. Echarri.*

MAIER, A.: *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant.* RevPhiLo, 47 (1949), 334-350.

En un manuscrito del Vaticano descubrió Maier un comentario al libro II de la *Physica* de Aristóteles, atribuido explícitamente a Siger. En 1946 se dió aquí (pp. 497-513) una lista de las cuestiones tratadas por el comentario vaticano y dos extractos del texto relativos a la teoría de la gravitación y a los problemas del azar y la fortuna. Un análisis comparativo de este comentario con el descubierto anteriormente por Grabmann en Munich y atribuído también a Siger, dió por resultado que ambos comentarios eran profundamente diferentes. Esto no implicaba que ambos comentarios no pudiesen ser del mismo autor. Tal evolución de las ideas se encuentra con frecuencia en autores medievales. Poco después y en esta misma revista (1948, pp. 463-480) J. J. Duin se ha opuesto a esta conclusión. Ha pretendido demostrar que el comentario de Munich y los textos del Vaticano expresan puntos de vista tan parecidos que bien se pudiera tratar de dos discípulos que toman apuntes de un mismo curso, Es evidente que Duin se equivoca y basta tener los textos ante los ojos para convencerse de la diferencia. Con todo, es conveniente examinar un poco más de cerca su argumentación. Por lo que se refiere a las cuestiones del azar y la fortuna, las semejanzas de los dos textos, destacadas por Juin, son generales a los comentarios aristotélicos de cualqüier tendencia. La diferencia hay que buscarla en la concepción respectiva del dualismo *necesidad-contingencia*. No es cierto, ni se decía, que el manuscrito vaticano *profese* el determinismo radical de la actividad humana, sino que lo deja entender y se inclina hacia él sin confesarlo. Esto explica por qué averroístas posteriores se lo han podido atribuir. En particular, las citas de Cambioli, sobre el determinismo de Siger no puede referirse más que al texto vaticano, y no al de Munich, a no ser que haya que referirlas, como sugiere Nardi, a otra obra, enteramente desconocida hasta ahora de Siger. En la cuestión de la gravitación, igualmente las diferencias subsisten. El comentario vaticano es averroísta—una modificación de la sentencia original de Averroes—, mientras el de Munich es aristotélico manifiestamente. La comparación con otro texto de París, que Duin introduce para establecer su argumentación, prueba más bien lo contrario. El texto de París se parece extraordinariamente al del Vaticano. Por lo demás, aunque en este punto asegura Duin que reproduce *íntegramente* los dos textos—el vaticano y el de Munich—, eso no es exacto. En definitiva, "la diferencia entre los comentarios M y V no es, desde luego, un argumento decisivo contra la autenticidad del texto de Munich (M); pero la diferencia subsiste y no se la puede suprimir" (p. 350). *J. Echarri.*

VERBEKE, G.: *Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin.* RevPhiLo, 48 (1950), 260-268.

Se da cuenta de la nueva (tercera) edición de la obra fundamental de Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Munster, 1949), resumiendo los resultados obtenidos en este campo por la investigación desde 1931, fecha de la anterior edición, y que se recogen en ésta, salvo el trabajo de P. Glorieux (1945), relativo a la cronología de la *Summa Th.* Se confirma por nuevos datos para el *De Interpretatione* la fecha entre 1269 y 1271, dada por Mandonnet antes. La *Physica*, hacia 1268. El *De sensu et sensato*, entre 1271-1272 (Mansion) o antes de 1270 y aun de 1268, a continuación del *De Anima* (Salman). El *De Anima* es posterior al 22 de noviembre de 1267, y fué compuesto: el primer libro en Italia y los dos siguientes en la segunda

estancia en París (Verbeke) o todo él en París (Mansion). El comentario a la *Metafísica* no se terminó, ciertamente, antes del 10 de junio de 1271; pero queda todavía sin fijar el comienzo de su redacción, ya que la fecha dada por Pelster no es sostenible, pues sus suposiciones se han demostrado inconsistentes por lo que se refiere al dato solidario de la fecha de la *Etica*. El *De Gen. et Corr.*, a partir del libro I, lect. 17, fué completado por Tomás de Sutton, pero el texto de las ediciones impresas no corresponde al del filósofo inglés, sino más bien (Suermont) a la paráfrasis de Alberto M. Es decir, que falta todavía por determinar la fecha de los *Analytica secunda*, de la *Politica*, que Walz sitúa entre 1269-1272, y del comienzo de la *Metafísica*. El comentario a las *Sentencias* se coloca entre 1254-1256, y no parece que se pueda hablar de dos redacciones, sino de una simple revisión de la primera edición, si acaso. La *Sum. c. Gent.* se debe colocar entre 1258-1264, contra la tesis de Gorce, quien pretende que esta obra se habría compuesto en París el 1258, y estaría dirigida contra las primeras manifestaciones del averroísmo latino. La primera parte de la *Sum. Theol.*—según Glorieux—se empezó y tal vez se acabó en Italia (Roma y Viterbo); la *Prima Secundae*, comenzada en 1269, o quizá en 1268, y acabada en París en el verano de 1270; la *Secunda secundae*, acabada en París en 1271; la *Tertia Pars*, iniciada probablemente en París a continuación desde 1271 hasta 1272, estaba en gran parte escrita cuando el Santo llegó a Nápoles. Las *Quaest. Disput.*: *De veritate* (1256-59), *De Potentia* (1265-68), *De spiritualibus creaturis* (septiembre-noviembre de 1268), *De Anima* (enero-junio 1269), *De virtutibus* (1269-1270), *De malo* (1270-1272), *De unione* (mayo 1272). En cuanto a las *Quodlibetales*: la VII es anterior al lib. IV *in Sententias;* la VIII sigue inmediatamente al mismo; la IX—que Glorieux, contra Pelster, atribuye a E. Brunetti—es del primer período parisino. De los opúsculos, el *Contra errores Graec.*, es anterior al lib. IV de la *Sum. c. Gent.*, y principalmente data de 1263; el *De rationibus fidei* sigue inmediatamente a esa *Summa;* el *De unitate intellectus*, en 1270, antes del 10 de diciembre; el *Contra impugnantes Dei cultum et rel.*, en 1257; el *De reg. Judeo*, de marzo a julio de 1270; el *De aeternitate mundi*, 1270-1272 (según Pelster, antes de 1259), lo mismo que *De occul. oper. nat.* Se ha resuelto varios problemas de autenticidad y se ha aumentado en 11 la lista de obras falsamente atribuídas a Santo Tomás. *J. Echarri.*

TRÉPANIER, EMMANUEL: *Saint Thomas et le De Hebdomadibus de Boëce*. Laval Théologique et Philosophique (Québec), 6 (1950), 131-144.

Se trata de determinar si en la distinción que adopta Boecio entre el "id quod est" y el "esse" éste último significa la existencia, con miras a aclarar la mente de Boecio y Santo Tomás sobre la bondad de las creaturas. Hay que concluir que la solución de Boecio al problema de la bondad de las creaturas no se basa en la distinción real entre esencia y existencia. La bondad de las creaturas no es ni una bondad esencial ni accidental, sino únicamente la relación final de las creaturas para con Dios, o sea una bondad "per participationem". Con respecto a la interpretación de Santo Tomás sobre la mente de Boecio, hay que decir que aunque él admite una diversidad entre el "quod est" y el "esse", que implica la distinción entre la existencia y el sujeto, no erró, sin embargo, sobre el fondo mismo de la solución de Boecio. En la Suma defiende que la bondad de las creaturas no es esencial, por estar íntimamente ligada a la existencia, la cual, a su vez, no es la esencia de las creaturas. En el *De Hebdomadibus* afirma que no basta existir para ser bueno; es necesario, además, existir por la voluntad del Primer Bien. Esta aparente antinomia queda resuelta en el *De Veritate*. En tres hipótesis la bondad creada se distingue de la increada. Según San Agustín, la bondad de las creaturas es accidental; la de Dios es esencial. Según el libro *De Causis*, la bondad de las creaturas está identificada con la existencia, y como ésta se distingue de la esencia, la bondad no es esencial; en Dios, en cambio, se identifican esencia y existencia, y por eso la bondad es esencial; esta es la sentencia de la Suma. Según Boecio, la bondad creada puede ser fin solo en cuanto está subordinada al fin último; por eso, aun suponiendo la identidad de esencia y existencia en la creatura, ésta no tendría razón de bondad más que en un orden de subordinación al Creador. *S. Gómez Nogales.*

CHROUST, ANTON-HERMAN: *The meaning of some quotations from St. Augustine in the Summa Theologica of St. Thomas [Significado de algunas citas de San Agustín en la Suma Teológica de Santo Tomás].* TheModSchol. 27 (1950), 280-296.

Después de una breve introducción acerca del origen del método escolástico en las *sententias* o recopilaciones de autores antiguos, y en las cuestiones, especialmente en los *sic et non* de Abelardo, entra el autor en la consideración de la importancia de las relaciones doctrinales entre San Agustín y Santo Tomás, y especialísimamente en el sentido de las citas de San Agustín en la *Suma Teológica*. Primeramente no siempre estas citas son fieles, por estar tomadas de florilegios o resúmenes. Muchas de ellas provienen de la obra *De Civitate Dei*, y consiguientemente son de erudición histórica y menos importantes desde el punto de vista filosófico-teológico; algunas son aducidas por el Santo Doctor en confirmación de su tesis. Otro grupo muy numeroso podría denominarse de *citaciones ornamentales*, producto del método escolástico. Santo Tomás suele explicarlas en un sentido amplio y acomodado. Otras citas son esfuerzos de Santo Tomás para reducir tesis especiales de San Agustín a las suyas propias. El autor explica y patentiza estos diferentes modos de citas de San Agustín en la *Suma Teológica* con numerosos e instructivos ejemplos. *L. Salcedo.*

SANTE CENTI, P. T.: *L'autocoscienza immediata nel pensiero di S. Tommaso.* Sapienza, 3 (1950), 220-242.

Contra la opinión tradicional en la escuela tomista, han pretendido algunos últimamente, B. Romeyer (S. J.) y G. Zamboni en concreto, encontrar en los escritos de Santo Tomás diversos textos que propugnan la autopercepción inmediata—independiente de la experiencia externa—del sujeto pensante, haciendo coincidir así el pensamiento aristotélico-tomístico con el platónico-agustiniano.

En realidad, de los principios generales que fundamentan la gnoseología del Angélico se deduce que todas las formas espirituales subsistentes (los ángeles y el alma humana en estado de separación del cuerpo) se perciben a sí mismas, su propia esencia, constantemente y con percepción inmediata, sin necesidad de especies inteligibles. En esto Santo Tomás es un auténtico neoplatónico.

Pero una experiencia evidente le obliga a negar la autopercepción inmediata del alma humana en el estado de unión. ¿Cómo explicar esta diferencia siendo el alma humana substancialmente idéntica en ambos estados? Unicamente por la dependencia del cuerpo, extrínseca pero necesaria, con que el alma ejerce sus actos cognoscitivos en su estado de unión. Esto hace que en tal estado el alma no sea para sí misma constantemente objeto actual, sino solamente potencial de su conocimiento. El conocimiento que de sí misma tiene el alma en tal estado es reflejo y mediato: a través de sus propios actos.

El análisis de los textos de Santo Tomás, aducidos en pro de la suiconciencia inmediata, acusan, en primer lugar, una tendencia concordista entre su negativa y la afirmación agustiniana. En ellos mismos sostiene claramente el Santo Doctor que el entendimiento humano—consiguientemente el alma humana—en estado de unión con el cuerpo, es objeto meramente posible de su propio conocimiento.

Queda en pie, sin embargo, la dificultad que ofrecen los textos del *De Veritate*, en que habla el Aquinate del conocimiento *habitual* "per essentiam" que el alma posee de sí misma, unida al cuerpo.

El término importa, al parecer, verdadera coincidencia con San Agustín. Pero sólo al parecer. La diversidad entre ambos doctores se deduce clara de sus conceptos de memoria intelectiva, a la que se refiere en el contexto el término controvertido. Para San Agustín el objeto de la memoria intelectual es actualmente inteligible; para Santo Tomás lo es sólo potencial o virtualmente; de ningún modo actualmente. De ahí que el término usado por Santo Tomás implique una coincidencia meramente verbal con San Agustín. *J. Echarri.*

VERBEKE, G.: *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas.* RevPhiLo, 47 (1949), 437-457.

El desarrollo del conocimiento humano da lugar a diversos problemas, cuyas soluciones, según los escritos de Santo Tomás, se presentan en este estudio de carácter histórico y hermenéutico. He aquí sus principales conclusiones:

1.ª Santo Tomás exige al principio de nuestro desarrollo cognoscitivo una primera evidencia, connatural, incapaz de ser explicada por nociones más claras o deducida de principios más evidentes: ésta es la idea del ser, virtualmente presente en nuestro poder cognoscitivo que necesita, por tanto, para actualizarse el contacto con el mundo sensible.

2.ª Dado que la idea del ser es una noción trascendente, el desarrollo de nuestra vida cognoscitiva debe concebirse como la determinación inmanente de su contenido inicial, virtual y confusamente presente en nuestra alma. Determinación progresiva, que procederá en una doble dirección: en el sentido de propiedades trascendentales de la misma extensión que la idea del ser, y en el sentido de categorías predicamentales que importan cierta limitación, dentro de esta extensión universal.

3.ª El desarrollo de nuestro conocimiento está en íntima relación con nuestra actividad judicativa, la cual se funda en último término en el carácter potencial de nuestro entendimiento, quien, por su unión con el conocimiento sensible, procede por tomas parciales y abstractas; de ahí su necesidad de proceder continuamente con un trabajo de síntesis que reúne el contenido de nuestras tomas sucesivos y se perfecciona en el juicio. Este, por tanto, debe ser considerado como un acto sintético que se relaciona con el ser y se distingue, por lo mismo, de la simple aprehensión de un contenido inteligible.

4.ª Como la verdad se funda en el *ser*, más bien que en la *quiddidad* de lo real, y como, por otra parte, el juicio se relaciona con el ser, síguese que el acto del juicio es considerado por Santo Tomás como el sujeto propio de la verdad: ésta no se encuentra en él únicamente con una presencia material, sino como conocida, ya que todo juicio lleva consigo una reflexión sobre un contenido inteligible, fruto de la primera operación de la mente. Por tanto, todo el desarrollo de nuestra vida cognoscitiva se presenta como una aspiración hacia el ser y la verdad. *A. Fabrat.*

ALVAREZ, GIUSEPPE, C. M. F.: *La Filosofia della Matematica in San Tommaso.* RivFilNeosc., 42 (1959), fasc. II, pp. 142-153.

Santo Tomás, nos dice el articulista, aunque no elaboró una filosofía de la matemática, comprendió la necesidad de una "metamatemática", la señaló un puesto en la Filosofía y delineó su esquema reflexionando sobre las nociones estudiadas en Nápoles, nociones del Quatrivium, elementos de Euclides y la aritmética de Boecio.

La matemática tiene tres estadios: I) Un presupuesto estrictamente filosófico. II) Otro constructivo, típicamente matemático. III) El tercero deducciones comunes a las otras ciencias. Los matemáticos modernos establecen aún estas diferencias entre las matemáticas y las otras ciencias.

En el primer estadio: 1.º *Nociones matemáticas*: se ocupa del análisis noético de las nociones matemáticas: la extensión y el número; basadas en la abstracción de la materia sensible, aunque no de la inteligible. 2.º *Aritmética*: El uno, quasi-equívoco, contiene la idea de indivisibilidad; distingue la unidad trascendental y la predicamental y nos da estas dos definiciones de número: "multitudo mensurabilis per unum" et "aggregatio unitatum"; define el número abstracto y el concreto, y afirma que esta ciencia estudia las propiedades del número, en cuanto tal. 3.º *Geometría*: "In Geometria intenditur quasi finis cognitio magnitudinis, quae est subiectum Geometriae." Este extenso es el continuo, que se define, y luego trata de la relación entre cuerpo y superficie, superficie y línea, y línea y punto 4.º *Comparación de las nociones aritméticas con las geométricas.* Relaciones entre la unidad y el punto; el número y el continuo. 5.º *El infinito*: "Infinitum dicitur vel per appositionem, ut in mensuris; aut secundum divisionem, sicut in magnitudinibus; aut utroque modo, sicut in tempore." "Infinitum est tanquam in potentia ens"; es una potencia especial (sincategoremática) y basta ella para todas las demostraciones matemáticas. Dos especies de infinito, el del continuo y el del número; uno depende del otro. 6.º *Axiomas y postulados*: Expone su distinción y el origen noético de los axiomas.

II) "Primis notionibus suppositis per demonstrationem quaeruntur quaedam alia." El filósofo ha de analizar las nuevas nociones y vigilar el rigor de la demostración constructiva. 1.º Las definiciones: Estudia las definiciones del segundo grupo de Euclides, que son el fundamento de las demostraciones. 2.º *Teoremas constructivos*: El

filósofo debe examinar el proceso de la demostración y analizar el resultado. 3.° *Matemática aplicada*: Son las famosas "scientiae mediae", más físicas que matemáticas, y no pueden tener el mismo grado de certeza: "Si scientiae mediae, abstracta applicant ad naturam sensibilem, manifestum est quod mathematicae e converso ea quae sunt in materia sensibili abstrahunt."

III). 1.° *Las demostraciones matemáticas*: Son el modelo de todas, por sus axiomas clarísimos, términos precisos y método riguroso; todas sus demostraciones se reducen en último análisis a los primeros principios; sólo interviene la causa formal; usa sólo de la primera figura del silogismo en sus dos formas generales. 2.° *La certeza matemática*: *Las primeras nociones y exactas demostraciones producen certeza absoluta.* Comparándola con la certeza producida en la física y matemática, le da la preferencia pues, por una parte, la matemática abstrae de la materia sensible, que impide tal certeza en la física; y por otra, no excede las fuerzas de nuestro entendimiento, que queda frecuentemente deslumbrado por los esplendores del ente metafísico; esto explica el entusiasmo por las matemáticas. *J. Jiménez.*

GALLAGHER, D.: *St. Thomas and the desire fort the vision of Good.* TheMoSchool, XXVI (1949), 159-163.

Hace el autor una larga nota comentario al libro del P. O'Connor, *Eternal Quest*, referente al tema del deseo natural de la visión de Dios. Después de exponer las divergencias de los intérpretes tomistas y su razón de ser, el P. O'Connor propone su propia solución: 1) Una vez conocida la existencia de Dios, necesariamente nace en el entendimiento una tendencia a conocerle directa e inmediatamente; en lo que consiste el natural deseo de conocer a Dios, conforme Santo Tomás con los principios aristotélicos. 2) La voluntad tiene tendencia natural hacia la felicidad en general, que es el deseo natural. 3) No existe tendencia necesaria o deseo natural hacia Dios como felicidad nuestra, durante nuestra vida mortal. Admitidos el 1.° y el 3.°, el comentarista pone dificultad en el 2.°, pues los textos y las explicaciones admitidas por O'C. no parecen contundentes, antes ponen una separación inexplicable entre el entendimiento y la voluntad. Considerados por el autor algunos apéndices del libro de O'C. sobre todo "el fin del hombre en Aristóteles y su divergencia con los filósofos cristianos", termina haciendo una leve alusión a las teorías del P. H. Lubac, manifestando en qué se aparta O'C. del teólogo francés, e inclinándose más a la interpretación de este último al famoso texto del *Compendium Theologiae*, II, 104.

L. Salcedo.

SUÁREZ, GREGORIO, O. S. A.: *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas.* CdD, 161 (1949), 269-309.

Este artículo es continuación y fin de otro artículo que salió en la p. 93 del mismo volumen. En este artículo se hace ver cómo Egidio Romano en lo sustancial coincide con las 24 tesis tomistas.

Podemos aquí hacer resaltar unas cuantas cosas que caracterizan el tomismo de Egidio Romano.

La primera es la *analogía* del ser. Dice que la analogía metafísica del ser es solamente de atribución intrínseca, y que el que esto no sabe, no sabe lo que es analogía: *Nunquam analogum secundum quod huiusmodi dicetur de aliquibus duobus, quin unum attribuatur alteri, vel ambo attribuantur tertio; et qui hoc ignorat, naturam analogiae ignorat* (p. 270). Y esto, en lo que conviene con Suárez, lo tomó de Santo Tomás, 1, GG., c. 34.

Lo segundo es que enseña, ciertamente, que el *principio de individuación es la materia señalada por la cuantidad;* mas dice que esto no vale con respecto al poder absoluto de Dios, el cual tal vez puede multiplicar los ángeles bajo la misma especie, aunque no tengan materia alguna. En esto imitó a Santo Tomás contra los averroístas. Decían éstos que implicaba contradicción la multiplicación de los puros espíritus bajo la misma especie; y Santo Tomás les dice que tal multiplicación no incluye contradicción, sino antinaturalidad; y contra lo que es natural Dios puede obrar; y decir lo contrario es argüir *valde ruditer* (De Unitate intellectus, versus fin).

Lo tercero es su *independencia* de otros en el filosofar, así en la teoría como en la práctica; en el comentario a las Sentencias se aparta conscientemente de Santo Tomás unas sesenta veces; y como teoría dice que en las cosas de fe debemos seguir los dichos de los Padres; mas en otras cosas controvertibles *nulli claudenda est via ad contrarie opinandum* (p. 307).

Lo cuarto es que, a pesar de esta independencia de otros en el filosofar, es clasificado entre los *buenos tomistas* por el P. Mandonnet y por otros que se dicen tomistas genuinos. ¿Por qué ese veredicto no se ha de poder aplicar también a otros que son independientes en el filosofar y, sin embargo, siguen a Santo Tomás en lo substancial y aun en infinitas cosas accidentales? *J. Hellín.*

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

CRONICA

ESPAÑA

Cursos y conferencias.

En la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", de Santander, sobre *Problemas politicorreligiosos* de nuestro tiempo, ha dado cuatro conferencias, los días 7 al 9 de agosto, el catedrático de Filosofía de la Universidad de Madrid, doctor Leopoldo E. Palacios. En la primera conferencia examinó la tesis de J. Maritain acerca de una ciencia moral filosófica adecuada y superelevada por el complemento de verdades sobrenaturales; del examen de sus fundamentos y de la consideración de la tesis misma pasó a estudiar la posible explicación de esa tesis por subalternación de la filosofía moral a la teología y las polémicas que esta posición ha suscitado. En la segunda conferencia estudió la concepción comunitaria y personalista de Maritain vinculándola al problema de la primacía de lo espiritual, y haciendo ver las dificultades que suscita el personalismo en el terreno político y religioso. En la tercera hizo ver que tanto el anarquismo como el despotismo son formas políticas de inspiración egoísta, que ignoran la primacía del bien común, y que particularmente el totatalitarismo en su origen es una lucha de dos derechos, los del César y los de Dios, no los del César y la persona. En la cuarta estudió la religión y la política comparadas, examinando los paralelismos establecidos entre los fenómenos políticos y los religiosos por De Bonald y por Donoso Cortés, y las perspectivas que ofrece una nueva civilización cristiana.

En la sección de "Problemas contemporáneos", de la misma Universidad, los días 11 y 12 de agosto, el doctor Carlos París, profesor de la Universidad de Madrid, dictó dos conferencias sobre *El problema de la ciencia en el pensamiento actual*. La primera, titulada *La controversia de las concepciones positivista y realista en la interpretación del saber científico*, versó sobre las antitéticas corrientes representadas por el neopositivismo y la visión realista de la ciencia propugnada por el realismo científico y la obra de Meyerson especialmente. La segunda, bajo el epígrafe *La concepción dialéctica de la ciencia*, estuvo dedicada a la exposición y crítica de esta nueva concepción, formulada progresivamente en la obra de Brunschwicg, Bachelard y Gonseth y cristalizada en el movimiento representado por la revista *Dialéctica*.

En el Instituto "Luis Vives", los días 9-11 de octubre, el P. Domingo Dubarle, O. P., profesor del Instituto Católico, de París, ha dado un cursillo sobre el pensamiento científico y la filosofía tradicional. Los temas tratados han sido: génesis de la actitud científica moderna y de sus presupuestos filosóficos; aportación de la Antigüedad y de la Edad Media; el desarrollo de la físico-matemática y la tradición de la física aristotélica; finalmente, en su última lección, ha presentado una visión científica del universo y ha trazado las grandes líneas de la filosofía cosmológica.

El 11 de noviembre, en el Ateneo de Madrid, Mr. Gabriel Marcel disertó sobre el tema "La actitud del filósofo ante el mundo actual".

El día 15 de noviembre, en el Instituto Francés, de Madrid, el profesor de la Sorbona Mr. Henri Gouhier, disertó sobre "Théatre et existence". En el mismo Instituto, para conmemorar el tercer centenario de la muerte de Descartes, los días 16, 24 y 29 de noviembre se celebró un curso de tres conferencias, cuyos temas y autores fueron: "Descartes et la pensée française du XVIII siècle", por H. Gouhier; "La constante cartésienne dans la litterature française", por M. Laplane; "Los dos cartesianismos", por Julián Marías.

En el Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona), el día 25 de octubre pronunció una conferencia sobre "La metafísica actual y Guillermo de Ockam" el profesor de la Universidad de Barcelona Dr. D. Fermín de Urmeneta.

Sociedad Española de Filosofía.

El día 13 de octubre, en el salón de actos del Instituto "Luis Vives", inauguró el curso de sus sesiones científicas la Sociedad Española de Filosofía. En la presidencia con el doctor Zaragüeta tomaron asiento los señores doctor Honorio Delgado, presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía y catedrático de la Universidad de San Marcos, de Lima, y el Dr. Oswaldo Robles, catedrático de la Universidad Nacional de Méjico y socio de número de la Española de Filosofía. El Dr. Zaragüeta, al abrir la sesión saludó con cordiales palabras a las dos personalidades extranjeras presentes e hizo entrega al Dr. Delgado del título de Socio de Honor de la S. E. F.; dió a conocer la comunicación recibida del Dr. José Vasconcelos, de Méjico, relativa a la reciente creación de la Sociedad Mejicana de Filosofía "Fray Alonso de Veracruz", y al propósito por parte de ésta de mantener estrechas relaciones de intercambio científico con la S. E. F.

A continuación, el Dr. Zaragüeta lee una *Introducción al tema del tiempo,* en la que ofrece en síntesis orgánica la amplia problemática filosófica que el tiempo, tema central de discusión en el presente curso en las sesiones de la S. E. F., puede ofrecer. Hicieron uso de la palabra a continuación los señores Delgado, Robles y Ceñal. El primero, después de expresar su gratitud por el título recibido y de congratularse por los estrechos vínculos que unen a las Sociedades Peruana y Española de Filosofía, se refirió al estudio leído por el Dr. Zaragüeta; subrayó la necesidad de colocar en la base del estudio del tiempo la *corporalidad.* El Dr. Robles agradeció igualmente al Dr. Zaragüeta las palabras que había dedicado a la Sociedad Mejicana de Filosofía, y manifestó su cordial adhesión a la comunicación del Dr. Vasconcelos; expresó también su conformidad con el plan de trabajo propuesto por el Dr. Zaragüeta, que abarca la consideración filosófica del tiempo en toda su amplitud. El P. Ceñal sugirió la conveniencia de ilustrar el estudio del tiempo con trabajos históricos acerca de lo que sobre el tema han especulado los más cualificados pensadores.

ITALIA

Congreso de Estudios Filosóficos Cristianos, de Gallarate.

En los días 6 al 8 de septiembre se ha celebrado en el Instituto Filosófico "Aloisianum", de Gallarate, la VI Reunión del Centro de Estudios Filosóficos Cristianos, que con tan buen éxito promueve y dirige un selecto grupo de profesores universitarios italianos. Especialmente invitados, han participado en la reunión el profesor De Raeymaeker, de la Universidad de Lovaina; el R. P. Bochenski, de la de Friburgo (Suiza); el profesor Jolivet, de la Facultad Católica de Lyón; el R. P. De Finance ,de la Facultad Filosófica de Vals (Francia); el profesor Chaix-Ruy, de la Universidad de Alger, y el P. Ramón Ceñal, S. J., que ostentaba la representación del Instituto "Luis Vives", de Madrid. El tema de discusión fué *Persona y sociedad.* Actuaron como relatores-ponentes el Rvmo. P. G. Bozzetti y el profesor Augusto Guzzo. Dirigió la discusión el R. P. Carlo Giacon, S. J., secretario del "Centro di Studi Filosofici Cristiani" de Gallarate, y profesor de la Universidad de Padua. Entre los participantes italianos, en su mayoría profesores universitarios, figuraban los profesores Stefanini, Sciacca, Battaglia, Mazantini, Bontadini, Padovani, Peloux, Gentile, los PP. D'Amore y De Rovasenda O. P., y los PP. Della Nogare, Scimè y Morandini, S. J.

El P. Ceñal leyó una comunicación sobre *Persona y bien común.* Sostuvo que la consideración metafísica del hombre no basta para resolver el problema de la mutua articulación de persona y sociedad. La sociedad se constituye formalmente por la intención de los hombres de comunicar entre sí sus propios bienes: lo social es menester hacerlo radical en esa capacidad de la persona, de apetecer su propio bien como bien común participable por otros. La realidad social pertenece al orden moral; el problema de las relaciones entre persona y sociedad es un problema de bienes y de fines. Lo que importa es definir rectamente los bienes propios de la persona y de la sociedad. En el orden natural, concluye el P. Ceñal, la mejor defensa de la persona es la sociedad rectamente constituída y gobernada para el bien común de sus miembros.

Por su organización, por su espíritu abierto y cordial, por los frutos logrados de mutua comprensión e inteligencia, los coloquios de Gallarate son dignos de toda alabanza. El Comité promotor y su activo secretario, R. P. Giacon, bien pueden congratularse de los resultados obtenidos.

Congressus "Scholasticus" Internationalis.

En el Ateneo Pontificio "Antonianum", de Roma, los días 6 al 10 de septiembre tuvo lugar un Congreso "Scholasticus" Internacional, promovido por dicho Ateneo en colaboración con la Facultad Teológica Pontificia de San Buenaventura y el Colegio Internacional de San Lorenzo de Brindis. El Congreso fué inaugurado por el excelentísimo señor cardenal Pizzardo, prefecto de la S. Congregación de Seminarios.

Entre las comunicaciones presentadas al Congreso recordamos las siguientes: *L'interpretation générale de mouvement philosophique médiéval au cours du siècle écoulé*, por F. Van Steenberghen; *St. Thomas interprète des oeuvres d'Aristote*, por J. Isaac, O. P.: *Gli antecedenti medievali dell'esistenzialismo teologico*, por E. Castelli; *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité*, por O. Lottin, O. S. B.; *Le variazioni introdotte da S. Tommaso nella redazione della "Summa contra Gentiles"*, por P. De Zamayón, O. F. M.; *Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens*, por M. Batllori; *The cognition of non-being in Matthew of Aquasparta*, por A. Pegis: *La critica testuale applicata alle opere di G. Duns Scoto*, por C. Balic, O. F. M.: *Il metodo storico-critico e gli Scrittori scolastici Carmelitani*, por M. Xiberta, O. C.: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, por N. Balthasar; *Les divers courants de la philosophie augustino-franciscaine*, por L. Veuthey, O. F. M. Conv.; *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la Scolastique*, por E. Gilson.

Congreso Tomístico Internacional.

En el palacio de la Cancillería Pontificia, de Roma, los días 11 al 17 de septiembre ha tenido lugar el III Congreso Tomista Internacional, convocado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás. El número de trabajos presentados y leídos ha sido de 92. Han participado ilustres maestros de filosofía y teología católicas de las principales nacionas cultas. Entre los franceses recordamos los nombres de C. Boyer, S. J.; J. De Finance, S. J.; A. Marc., S. J.; G. Grua: F. Cayré, A. A.; H. Paissac, O. P, A. Etcheverri, S. J.; P. Agaësse, S. J.; R. Jolivet. Alemania estuvo representada por N. Picard, O. F. M.: J. de Vries, S. J., y J. Lotz, S. J.; participó también el profesor austríaco A. Silva-Tarouca, de la Universidad de Graz. Entre los holandeses participantes se encontraban J. A. J. Peters, C. S. S. R.; H. Geurtsen, S. J.; H. Robbers, S. J. Entre los belgas, De Raeymaeker, Van Steenberghen, Dondeyne, Defever, S. J. Gregoire, Deckers. Italia estuvo representada, entre otros, por Stefanini, Giacon, S. J. Scimé, S. J.; D'Amore, O. P.; Degl'Innocenti, O. P.; Masi, Padovani, Toccafondi, O. P. La representación portuguesa la ostentaban los Padres C. Abranches y S. Tavares, S. J. Participó también en el Congreso el profesor de la Universidad de la Plata, reverendo Octavio N. Derisi. La representación española estuvo integrada por D. Juan Zaragüeta, D. Enrique Gómez Arboleya, D. Jesús Arellano, PP. Jesús Balbuena, O. P.; Alejandro del Cura, O. P..; Augusto A. Ortega, C. M. F., y Joaquín Salaverri, José M. Dalmáu, Jesús Muñoz, Juan Roig, Luis Martínez Gómez y Ramón Ceñal, SS. JJ.

Las ponencias principales y sus autores respectivos, fueron: *De demonstratione existentiae Dei*, por R. Garrigou-Lagrange, O. P.; *De munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo*, por Pedro Parente; *De vi humanae rationis ad finem hominis inveniendum*. por Charles Boyer, S. J.; *De relatione inter religionem et historiam*, por Francisco Olgiati; *De habitudine hodiernae philosophiae ad fidem christianam*, por Cornelio Fabro, C. P. S.

En la imposibilidad de dar noticia de los numerosos trabajos leídos en el Congreso, nos limitamos a hacer mención más detenida de la contribución española. El doctor Zaragüeta disertó sobre *La analogía "sui generis" de nuestro conocimiento de*

Dios; planteó el viejo problema de dicha analogía desde un nuevo punto de vista, cual es el definir la analogía por el grado de distancia entre el concepto o idea de algo y su intuición, distancia que siendo próxima en nuestro concepto de Dios confiere una condición singular a su analogía. El P. Augusto A. Ortega en su trabajo *Conceptuación y mística,* partiendo de una determinada concepción del ser y del conocer, trató de demostrar que en la experiencia mística no se da el concepto: es sobreconceptual; la experiencia mística supera la polaridad sujeto-objeto, porque no se realiza en función de quiddidad; ahora bien, es la quiddidad (o esencia) la que funda la alteridad y la objetividad y, por tanto, el concepto. El P. Joaquín Salaverri disertó sobre *El oficio de la razón natural en la concepción del acto de fe, según el Concilio Vaticano;* siguiendo la génesis histórica del decreto vaticano sobre la fe, fué analizando cuidadosamente las fórmulas y consiguientes discusiones, en sus seis fases sucesivas, desde el comienzo de su elaboración por septiembre de 1867 hasta su solemne promulgación, en abril de 1870. Del análisis se deduce que el Concilio distinguía netamente: 1.º El proceso racional por el que el hombre alcanza certeza del hecho de la revelación mediante el conocimiento de los motivos de credibilidad. 2.º La adhesión sobrenatural del pacto de fe propiamente dicho: resultando ser inexacta la interpretación que recientemente ha dado R. Aubert de la racionabilidad de la fe según el Vaticano.

El P. José M. Dalmáu leyó una comunicación sobre *La verdadera noción de la fe como fundamento de la preparación racional necesaria para emitir el mismo acto de fe.* Esta preparación racional subjetiva, que el Concilio Vaticano requiere para el acto de fe, fundada en las verdades sobre Dios y los motivos de credibilidad, es necesaria por la misma noción católica de la fe, asentimiento intelectual a la verdad propuesta por Dios veracísimo, fundado en la autoridad de Dios revelador. No sería prudente ni honesto obligar al entendimiento a este asenso, si al creyente no le constase previamente de la autoridad de Dios y del hecho de la revelación. Lo mismo se deduce de las propiedades esenciales del acto de fe, sobrenaturalidad, suma certeza, oscuridad y libertad. Por el contrario, si la fe es concebida como función más bien del orden afectivo, no es de maravillar que se oscurezca la necesidad de tal preparación, o que se pretenda prescindir de ella. Sin esta preparación, concluye el P. Dalmáu, no hay verdadera conversión a la fe cristiana.

Al profesor Gilson, que disertó sobre *La prueba de la existencia de Dios del "De ente et essentia"*, propuso el P. Dalmáu las siguientes cuestiones sobre la interpretación de los pasajes aducidos por aquél del citado opúsculo de Santo Tomás: 1.ª La esencia la toma Santo Tomás en este opúsculo, como dice expresamente, en cuanto significa la definición de la cosa, prescindiendo así de los predicados que se le asignan en su estado real, como también de los que le competen por la abstracción, en el estado que él llama absoluto. Por esto dice el Santo: puedo saber qué es la rosa, e ignorar si existe. Considerada en este estado la esencia, es claro que la existencia le es extraña, le viene de fuera. Pero la esencia que debería componer con la existencia es la esencia real, existente ya en concreto, de la cual no se puede decir que ignoramos si existe. *¿Cómo se hace el paso de la esencia en estado absoluto a la esencia concreta existente?* 2.ª La existencia es la realización, la posición en la realidad de la esencia; en este sentido es acto; pero acto en oposición a la potencia objetiva. *¿Cómo se hace el tránsito al acto como acto de la potencia subjetiva, que es el que debe componer realmente con la esencia?* 3.ª Cuando Santo Tomás dice que el *esse* es *formale omnium rerum* habla, evidentemente, del *esse* concebido en su máxima abstracción y trascendencia. *¿Cómo se hace el tránsito al esse, existencia particular de este determinado ser, que es el que debería componerse realmente con la esencia?* El Sr. Gilson, en su respuesta oral a las tres cuestiones que le propuso el P. Dalmáu, se limitó a hacer consideraciones generales sobre la distinción real de la esencia y la existencia, declarando explícitamente que la exégesis del texto de Santo Tomás no entraba en su intención.

El P. Jesús Valbuena, O. P., leyó un estudio sobre *Correlaciones filosófico-religiosas del problema de Dios.* El Dios de la filosofía escolástica es materialmente el mismo de la religión cristiana, porque Dios es objeto de las tres manifestaciones religiosas: culto, imitación, amor, precisamente por ser el término de la filosofía como suprema causa eficiente, ejemplar y final del hombre. Este término último de la filosofía y de la religión no lo es en una y otra del mismo modo: La filosofía busca

y encuentra a Dios como exigido por las cosas existentes; por eso la filosofía no es formalmente ciencia de Dios, sino de las cosas. La idea religiosa de Dios no debe ser punto de partida, sino término de la filosofía, La religión, naturalmente, debe comenzar donde termina la filosofía.

El profesor Enrique Gómez Arboleya, catedrático de la Universidad de Granada, bajo el título *Homo religiosus*, presentó una analítica de la existencia humana, para descubrir en ésta su necesaria religación a un orden trascendente y divino. El profesor Jesús Arellano, de la Universidad de Sevilla, analizó en su comunicación las posturas actuales de la situación del pensamiento católico en lo que se refiere a la presencia en él de una conciencia de tradición. A través de la evolución histórica de esta conciencia, el profesor Arellano llega al planteamiento actual de la cuestión: la historicidad intrínseca del intelecto exige realizarse en una tradición como norma propia de esa historicidad; el disertante sostuvo que una tradición filosófica es existencialmente imposible si no camina en el surco de una fe sobrenatural y de un magisterio infalible.

El P. Ceñal, en su comunicación *De existentia humana deque Dei transcendentia*, comenzó por manifestar que no ve dificultad ninguna en el intento de fundar la ontología en la experiencia de la propia existencia del sujeto cogitante, con tal de que a esta experimenta, ya desde el primer momento, se le puede atribuir un carácter racional y objetivo y por ende pueda revestir la forma de juicio. Al discutir el valor de este juicio acerca de la propia existencia, el P. Ceñal negó que en la actividad judicativa en cuanto tal, por el solo hecho de poner verdades de absoluto valor, ya esté implicada la afirmación de la existencia del ser absoluto y realísimo. Concede que, a partir de la experiencia de la vida del propio espíritu, pueda llegarse hasta la existencia de Dios; pero exige como trámite ineludible que esa experiencia pueda reducirse a un juicio de existencia que exprese la finitud y contingencia del ser humano cogitante. Analizó, finalmente, en qué sentido y hasta qué punto en el juicio expresado con la palabra "soy" puede darse una experiencia y una prueba de la contingencia y finitud humana. Este es, declaró el P. Ceñal, el problema más fundamental que el existencialismo plantea a la filosofía tradicional: ¿Qué valor tiene aquel viejo argumento cartesiano: *sum, ergo Deus est?*

El P. Roig trató *De obiectiva necessitate cogitationis ut itinere ducente hominem ad Deum*. Estudió el clásico argumento de San Agustín en el *De libero arbitrio* (lib. II). pero con dos características: reducir el meollo de la argumentación en su forma más breve a la *necesidad* subyacente en todo juicio, necesidad que no es meramente formal, sino que importa algo trascendente; y luego enlazar esta argumentación con las soluciones desviadas de las filosofías postkantianas, que en vano pretenden reducir la necesidad del juicio a algún elemento *a priori*. En cuanto al primer punto, hizo notar que anteriormente a la demostración de la existencia de Dios ya puede el filósofo refutar a escépticos y relativistas al comprobar que su misma formulación importa necesariamente una contradicción interna, conocida desde la clásica refutación del escepticismo por Aristóteles. Esto implica en estricta deducción lógica que la verdad no es tal, si no tiene un sentido de necesidad y eternidad. Será mayor o menor la amplitud de la necesidad (según que lo afirmado lo sea absoluta o condicionalmente, de un existente o un posible, etc.); pero siempre importará una absoluta necesidad y eternidad patente, por ejemplo, en la absoluta imposibilidad de que nunca pueda ser verdadero negar que existió lo que ha existido; por esto llamaban los antiguos con todo derecho esta argumentación "de constantia subiecti". En cuanto al segundo punto, añadió que los verdaderos adversarios de esta argumentación son todos los filósofos de inspiración postkantiana, que en vez de reconocer valor trascendente a la necesidad, la quieren explicar por una forma *a priori* o algo equivalente. La historia del kantismo, que precisamente por no poder explicar coherentemente su inmanentismo, dió paso a los idealistas, y luego a las otras diversas formas de filosofía, hasta Husserl, que se vió asimismo reducido a anclar la necesidad de las esencias en Dios, o a recurrir a otra especie de idealismo, el monadológico, tan contradictorio como el romántico, demuestra que es preciso poner el fundamento último de la necesidad del pensamiento en Dios Ser necesario.

El P. Luis Martínez Gómez, S. J., en su comunicación *Trascendencia filosófica y religiosa*, constata el hecho histórico, no infrecuente, de una simultánea conversión filosófica y religiosa. Empero en diversos sectores modernos, este doble ac-

ceso a Dios, filosófico y religioso, se caracteriza comúnmente por un horror a las vías racionales y por la preferencia de la vía agustiniana como más integralmente humana sobre la aristotélico-escolástica, tachada de abstracta y unilateral. Se pone de relieve la integración también existente de hecho en la escolástica, aunque más implícita, con todo el fondo de una vida intensa religiosa, soporte humano del desnudo esquematismo de un método primordialmente didáctico. Se sugiere al final la conveniencia de una mayor preocupación, en la actual filosofía cristiana, por *explicitar* más, dentro de las vías tradicionales, el elemento concreto, personal, histórico, intuitivo (aun aprovechando descripciones y maneras modernas); dicha conveniencia estaría corroborada por la ausencia tan generalizada en el pensamiento actual de aquella antigua concepción total cristiana de la vida, de que importaría buscar un sustitutivo, hasta provocar una fase pre-religiosa, con todos los recursos científico-humanos que tienen cabida dentro del justo marco de la filosofía; sobre ese plano actuarían acaso mejor su concreta viabilidad y siempre con su luz propia las pruebas tradicionales de la razón.

Los temas tratados por los otros congresistas españoles fueron los siguientes: *La noción de existencia y las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás,* por el P. Alejandro del Cura, O. P.; *La experiencia religiosa de San Agustín y Santo Tomás,* por el P. Jesús Muñoz, S. J. En el Congreso fué leída también la comunicación enviada por el doctor Saturnino Casas Blanco, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de D. Angel Amor Ruibal* (1866-1930). El doctor Casas interpreta el pensamiento filosófico—crítico y sistemático—de Amor Ruibal como un intento depurador de la escolástica, en orden a un mayor esclarecimiento del problema del conocimiento de Dios; tal intento, de inspiración suareciana, subraya el carácter intuitivo del conocimiento intelectual y el aspecto dinámico de la teoría del acto y la potencia, y se refleja en la argumentación que Amor Ruibal utiliza para demostrar la existencia de Dios.

El día 17 de septiembre, en su palacio de Castelgandolfo, S. S. Pío XII recibió a los congresistas en especial audiencia. En su discurso, al referirse el Papa a uno de los temas principales del Congreso—relaciones entre la fe católica y la recta razón, entre la filosofía moderna y la religión cristiana—, pronunció estas palabras: "Sobre este argumento, como sabéis, hace poco hemos publicado la encíclica *Humani generis.* Ella os ha mostrado un camino seguro para vuestras disputas y disertaciones, bajo la luz de aquel sol radiante de la doctrina de Santo Tomás de Aquino... En verdad, la filosofía perenne es un trabajo grandioso, a cuya edificación, a lo largo de los siglos, y suscitada por la Providencia, ha colaborado una serie de ingenios selectísimos. Esta filosofía, en perpetua juventud, se muestra hoy frondosa y robusta, abierta siempre al progreso de las diversas disciplinas y fomentando ese mismo progreso e incremento, ya cuando hay que investigar más profundamente el mundo físico, ya cuando se trata de estudiar con mayor consideración las cuestiones históricas, ya también cuando se trata de afirmar más y más los métodos críticos. Pero entre todos los cultivadores de la filosofía escolástica está reservada a Santo Tomás una palma incomparable. Ocupa, ciertamente, lugar principal. Unicamente enamorado de la verdad, pondera los asuntos hasta su plena inteligencia con todo el respeto que la verdad exige, compara los hechos, investiga los escritos y documentos en los que los hechos y los dichos constan... Es, desde luego, evidente que tan alto como está el cielo sobre la tierra es superior la revelación divina a las fuerzas de la razón humana. Aquélla es más excelsa que éstas; pero no se les opone ni está en repugnancia con ellas. Está "sobre", no "contra" ellas. Y Santo Tomás, con aliento admirable, introduce en el templo de los misterios de Dios la inteligencia humana, que se hallaba como vacilante y suspensa ante tantos resplandores. Llega, por el arte de la argumentación, a resolver las cuestiones; las hace que resplandezcan, y demuestra los acuerdos que existen entre las cosas humanas y las divinas. Nuestra citada encíclica, que hemos publicado con la idea y el propósito de conservar íntegro, ileso y sin daño el depósito de la fe católica, muestra lo ardientemente que se lucha hoy para estudiar las relaciones entre la fe y las doctrinas que proceden de la luz natural. Estudiad con sumo empeño de la inteligencia y religiosa piedad las cuestiones que allí hemos destacado, primero entre vosotros y después con la juventud estudiosa que os sigue, sin olvidar

aquella inspiración que guió al Angélico Doctor hacia la verdad. Estudiad, insistiendo en su método, según el cual él siempre determina los límites y el contenido de las sentencias, sin palabras inútiles, con expresiones sólidas y sobrias, con aquella claridad con la cual él y todos los doctores de la filosofía escolástisca de la Edad de Oro brillaron, iluminando con su luz la Iglesia y el campo de la ciencia."

Hasta qué punto el Congreso Tomista Internacional ha correspondido al venerable deseo que el Romano Pontífice expresó en su discurso, nos lo dirán las actas. Por nuestra parte, nos atrevemos a pensar que una mejor organización y distribución del trabajo, un más acertado desarrollo de las ponencias que habían de ser el eje de la discusión hubiera servido para el logro de muy mejores resultados. En realidad, la discusión fué escasa y dispersa. Las cuestiones que en las actuales circunstancias del pensamiento filosófico católico más urgía dilucidar, las que el Papa en su reciente enciclica *Humani generis* plantea y resuelve, no pudieron ser examinadas y discutidas con la amplitud y calma que exigían.—*R. Ceñal, S. J.*

Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie.

El 13 de septiembre de 1950 se celebró en Roma la II Asamblea General de la *Unión Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie*, que agrupa actualmente más de 1.000 profesores de Filosofía y filósofos, y forma la más grande agrupación de este género después de la *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*. El mandato del Comité directivo fué prolongado hasta 1953. Dicho Comité está compuesto por L. De Raeymaeker (Lovaina), presidente; R. P. C. Boyer, S. J. (Roma), y J. V. Bourke (St. Louis, Estados Unidos), vicepresidentes; y el R. P. J. Bochenski, O. P. (Friburgo-Suiza), secretario general. Son miembros ordinarios de la *Unión* las Sociedades siguientes: Philosophische Sektion der Görresgesellschaft (München); Sociedad Tomista Argentina (Buenos Aires); Gemeinschaft katholischer Philosophen in Oesterreich; Société Philosophique Internationale de Louvain; Wijsgerig Gezelchap te Leuven: Société Philosophique de Montreal (Canadá); Société Philosophique de Québec (Canadá); Sociedad Española de Filosofía (Madrid); The American Catholic Philosophical Association (Wáshington); The Jesuit Philosophical Association (Woodstock, Estados Unidos); Société Thomiste (Le Saulchoir); Association des Professeurs de Philosophie des Facultés Catholiques de France (París); Centro di Studi Filosofici Cristiani (Gallarate-Italia); Sei Tomas Gakkai (Tokio); Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte (Nimega); Sekcja Filozoficzna Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Lublin-Polonia); Société Philosophique de Fribourg (Suiza); Philosophische Gesellschaft Innerschweiz (Einsiedeln); Academia Romana di San Tommaso (Roma).

NECROLOGIA

Nicolai Hartmann.

El 9 de octubre falleció en Göttingen el profesor Nicolai Hartmann. Con él se ha extinguido una de las figuras de mayor relieve y de más hondo y extenso influjo en el actual pensamiento alemán.

Nació en Riga el 2 de febrero de 1882. Hizo sus estudios en San Petersburgo y en Marburg. Bajo la dirección de Cohen y Natorp hizo su doctorado y habilitación para el profesorado en Filosofía. En 1922 sucede a Natorp en la cátedra de Marburg. Su ininterrumpido profesorado se desarrolla sucesivamente en Marburg (1919-1925), Colonia (1925-1931), Berlín (1931-1945) y Göttingen (1945-1950)..

Damos a continuación el elenco de sus principales obras:

1) *Libros*: Platos Logik des Seins (1909). Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik (1909). Philosophische Grundfragen der Biologie (1912). Metaphysik der Erkenntnis (1921). Philosophie der deutschen Idealismus: I

Bd., Fichte, Schelling und die Romantik (1923); II Bd., Hegel (1929), Ethik (1925). Das Problem des geistigen Seins (1933). Zur Grundlegung der Ontologie (1935). Möglichkeit und Wirklichkeit (1938). Der Aufbau der realen Welt (1940). Philosophie der Natur (1950).

2) *Artículos:* Zur Methode der Philosophiegeschichte (Kantstudien, 1910). Systembildung und Idealismus (Ib., 1912). Systematische Methode (Logos, 1912). Über die Erkenntbarkeit des Apriorische (ib., 1915). Logische und ontologische Wirklichkeit (Kantst., 1915). Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes (ib., 1919). Aristoteles und Hegel (Beitr. z. Phil. d. deutsch. Idealismus, 1923). Diesseits von Idealismus und Realismus (Kantst., 1924). Wie ist kritische Ontologie überhaut möglich (Natorp-Festschrift, 1924). Kategoriale Gesetze (Philos. Anzeiger, 1926). Systematische Philosophie in eigenen Darstellungen (Deutsch. system. Philosophie nach ihren Gestaltern, 1931). Zum Problem der Realitatsgegebenheit (Vorträge der Kantgeselleschaft, 32, 1931). Sinngebung und Sinnerfüllung (Blätter f. d. Phil., 1934). Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie (Sitzungsber. d. preuss. Akad., 1935). Hegel und das Problem der Realdialektik (Bl. f. d. Phil., 1935). Der philosophische Gedanke und seine Geschichte (Abhandl. d. preuss. Akad., 1936). Des Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff (Sitzungsber. d. preuss. Akald., 1937). Zeitlichkeit und Substantialität (Bl. f. d. Phil., 1938). Heinrich Maiers Beiträge zum Problem der Kategorien (Sitzungsber. d. preuss. Akad., 1938). Aristoteles und das Problem des Begriffs (Abhandl, d. preuss. Akad., 1939). Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles (ib., 1941). Neue Wege der Ontologie (Systematische Philosophie, 1942). Die Anfänge des Schichtungsgedankes in der alten Philosophie (Abhdl. d. preuss. Ak., 1943). Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (Ib., 1944). Naturphilosophie und Anthropologie (Bl. f. dt. Phil., 1944).

Sus trabajos sobre la lógica, compuestos entre 1931 y 1944, los daba Harmannn por definitivamente perdidos. Aparecida casi ya en la fecha de su muerte la "Philosophie der Natur", queda sólo por ver la luz de su "Aesthtik".

Hartmann ha seguido una trayectoria filosófica que va desde el idealismo neokantiano de la escuela de Marburg, contra el cual, empero, hace ya sus primeras armas en 1912, hasta la posición ontológico-realista-crítica, que caracteriza su filosofía. Como influjos extrínsecos sumados a su potente capacidad personal, hay que señalar principalmente a Kant, Hegel, Husserl, Scheler, Aristóteles, y con este último a la escolástica.

En la teoría del conocimiento Hartmann supera resueltamente el idealismo y el escepticismo, y aun se podría decir la preocupación criticista de todo el pensamiento moderno; ni siquiera concede a la teoría del conocimiento una primalidad metodológica: sus bases están en la Ontología. La Ontología, parte fundamental y primaria, es para Hartmann un despliegue categorial del ser inspirado en Aristóteles y en Kant, aunque sin seguir sus cuadros; más cerca de Husserl, pero eliminando toda preocupación de reducción fenomenológica. Para Hartmann no hay sino una serie única de planos o estratos del ser, o de los entes, con su mayor o menor grado de realidad, con sus modos, estados y momentos. Con ello Hartmann ha transportado al plano de la Ontología una serie de cuestiones lógico-metafísicas (v. g., la abstracción), sin caer, empero, en un platonismo agudo. En el análisis categorial del ser espiritual, el cuarto supremo estrato del ser, Hartmann ha abierto una vía ontológica a la concepción hegeliana del espíritu. La ética de Hartmann está en estrecha conexión con su ontología, si bien su gran obra ética ("Ethik", 1925), precede en el tiempo de publicación a las obras ontológicas. En su ética organiza en una construcción personal piezas características de las doctrinas morales de Aristóteles, Kant, Nietzsche y Scheler: apriorismo kantiano, ética material de Scheler, "mesotes" aristotélica y valores vitales superiores de Nietzsche. La libertad, condición de la moralidad, es sostenida decididamente, y el conflicto kantiano entre libertad y determinismo causal natural es resuelto por Hartmann en el plano de la teoría de los estratos del ser.

En la filosofía de Hartmann hay que señalar una limitación radical. Su ontología es excesivamente ontológica, es decir, ceñida al "ente", al ente categorial o predicamental. La ontología para Hartmann no es ni puede ser metafísica (ciencia del ser metaempírico), quedando así la metafísica relegada como en Kant a la zona de lo

problemático inevitable (como preocupación de la mente humana) e insoluble. El "ente" de Hartmann es escuetamente el ente "registrado", lógicamente "fenómeno". En concreto, Dios, según confidencia de Hartmann pocos meses antes de su muerte, no había entrado aún en el campo de los "fenómenos" por él registrados. Ni siquiera el orden ético, como en Kant, es plataforma en Hartmann para una rehabilitación de las realidades metafísicas. Por la misma razón la realidad de un espíritu totalmente desligado de la materia, aunque sea en Hartmann, siempre irreductible a ella, no tiene sentido de posibilidad.

No obstante estas limitaciones, la filosofía de Hartmann señala un poderoso avance dentro del pensamiento filosófico moderno en la dirección de superar muchas posiciones caras a la filosofía nueva, avance que, en definitiva, es un acercamiento a un pensamiento de hondura metafísica, hoy cada vez más reconocida y buscada, acercamiento, en fin, al pensamiento tradicional.—*L. Martínez Gómez, S. J.*

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De sus autores:

ARTANA, GIULIO: *Contributi alla rinascita del diritto naturale* (Estratto dalla "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1949, págs. 419-449).

BONAFEDE, GIULIO: *Gioberti e la critica*. Palermo, G. Mori, 1950. 292 págs. 25 × 17,5 cms.

PRO, DIEGO y SILVA, JUAN C.: *Filosofía realista de la educación argentina*. S. l. [Bs. Aires], s. a. [1950], 162 págs. 21 × 15 cms.

SCARLATA, G. P.: *Dio e l'individuo*, Padova, Cedam, 1949. 270 págs. 25 × 17 cms.

URMENETA, FERMÍN DE: *Introducción a la metafísica de Aristóteles*. (Traducción y comentarios.) Barcelona, Editorial Rauter, 1950. 184 págs. 17 × 12 cms.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Central de Publicaciones Vitrubio, número 16. Madrid.

G

ALLISON PEERS, E.: *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*. Traducción de Eulalia Galvarriato. Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, 1950. 180 págs. 25 × 17 cms.

ALONSO LOBO, ARTURO, O. P.: *Qué es y que no es la Acción Católica*. Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1950. XX-256 págs. 26 × 18 cms.

BOVER, JOSEPH, S. J.: *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*. Critico apparatu aucta edidit... Edit. altera. LXXX-774 págs. 16 × 10 cms.

CIPROTTI, PÍO: *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici*. Segunda edic. refundida. Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort, 1950. 210 págs. 24 × 17 cms.

LYNCH, C. H., y GALINDO, P.: *San Braulio, Obispo de Zaragoza*. Su vida y sus obras. Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1950. XVI-374 págs. 24 × 17 cms.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Bibliografía Hispano-latina clásica*. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. I, II, III (Edición Nacional de las OO. Completas, vols. XLIV, XLV, XLVI), VI-402, 432 y 380 págs. 22 × 14 cms.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Fray Luis de León, teólogo*. Madrid, Instituto Francisco Flórez. 1950. XXIV-286 págs. 25 × 17 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4, Madrid.

HELLIN, JOSEPHUS, S. J.: *Theologia Naturalis. Tractatus metaphysicus*. Madrid, 1950. XXVIII-930 páginas, 20 × 12,5 cms., 65 ptas.

SAN JUAN DE LA CRUZ: *Vida y Obras*. Biografía por Crisógono de Jesús, O. C. D. Segunda edición. Madrid, 1950. XL-1.432 págs. 20 × 12,5 cms., 60 ptas.

ALDAMA, J. A., S. J.; GONZÁLEZ, S., S. J.; SOLANO, J., S. J.: *De Verbo Incarnato. De B. Maria Virgine. De Gratia Christi. De Virtutibus infusis*. (Sacrae Theologiae Summa, vol. III.) Madrid, 1950. 780 págs. 20 × 12,5 cms., 65 ptas.

NICOLÁU, M., S. J.; SALAVERRI, J., S. J.: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura* (Sacrae Theologiae Summa, vol. I.) Madrid, 1950. XX-1.132 págs., 20 × 12,5 cms., 65 ptas.

* De Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

NORDENSKIÖLD, ERIK: *Evolución histórica de las ciencias biológicas*. Traducción de la versión inglesa por el Dr. Justo Gárate. Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1949. 716 páginas, 21 × 14,5 cms., 100 ptas.

* De Editorial Colenda. Cea Bermúdez, 45. Madrid.

CABA, PEDRO: *Misterio en el hombre*. Introducción a la antroposofía del hombre que se oculta o la verdad como encubrimiento. Madrid, 1950. 312 págs. 22 × 15 cms., 40 ptas.

* De Stabilimento Tipografico Editoriale. Via XX settembre, 8. Cuneo (Italia).

GUZZO, AUGUSTO: *La moralità*. Torino, Edizioni di "Filosofia", 1950. XL-532 págs. 24,5 × 18 centímetros.

PAREYSON, LUIGI: *L'estetica dell'idealismo tedesco*. Vol. I, *Kant, Schiller, Fichte*. Torino, Edizioni di "Filosofia", 1950. XXXII-408 págs. 24,5 × 18 cms.

* De Società Editrice del "Foro Italiano". Piazza Borghese, 3. Roma.

FILIASI CARCANO, PAOLO: *La filosofia d'oggi al Congreso di Amsterdam* (11-18 agosto 1948). Roma, 1950. VIII-142 págs. 25 × 17,5 cms.

* De Editrice Libraria Scientifica Universitaria. Siracusa.

FOTI, DOMENICO: *Immortalità*. Siracusa, 1945. 224 págs. 22 × 16 cms.

* De CEDAM. Via Japelli, 5. Padova.

GRAZIA, GENNARO DI: *Dall'Universo a Dio*. Padova, 1950. 132 págs. 25 × 17 cms.

* De Editrice Studium. Via della Conciliazione, 1. Roma.

PRINI, PIETRO: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Prefazione di Gabriel Marcel. Roma, 1950. 128 págs. 22,5 × 14 cms.

* De Presses Universitaires de France. 108, Boulevard St.-Germain. Paris (6).

LAGNEAU, JULES: *Célèbres leçons et fragments*. Paris, 1950. VIII-324 págs. 23 × 14 cms.
BIZE, P. R.: *L'évolution psycho-physiologique de l'enfant*. Paris, 1950. 248 págs. 23 × 14 cms.

* De J. Vrin. Place de la Sorbonne, 6. Paris.

CHENU, M.-D., O. P.: *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1950. 306 páginas, 25 × 16 cms. (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XI).
TONQUEDEC, JOSEPH DE, S. J.: *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*. Paris, 1950. 128 págs. 29 × 12 cms.

* De E. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain.

THILS, GUSTAVE: *Transcendance ou Incarnation? Essai sur la conception di christianisme*. Louvain. Publications de la Université de Louvain, 1950. 100 págs. 22 × 13 cms.

* Del Secretariat des Publications des Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix. Rue de Bruxelles, 59. Namur.

GREGOIRE, AUGUSTE, S. J.: *Leçons de Philosophie des Sciences Experimentales*. Namur, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, 1950. 230 págs. 25 × 16,5 cms.

* De Artemis-Verlag. Rämistrasse, 34. Zürich.

JASPERS, KARL: *Der philophische Glaube*. Zürich, 1948. 162 págs. 18 × 11 cms.
— — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, 1949. 360 págs. 18 × 11 cms.

* De Verlagsanstalt Benzinger u. Co, Einsiedeln (Suiza).

BALTHASAR, HANS URS VON: *Wahrheit. Ein Versuch*. Erstes Buch. *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln/Zürich, 1947. 312 págs. 22 × 14 cms.

* De Verlag Räber a. Cie. Luzern (Suiza).

RÜTTIMANN, JOSEF: *Iluminative oder abstraktive Seins-Intuition? Untersuchung zu Gustav Siewerth: "Der Thomismus als Identitätssystem*, Luzern, s. a. XVI-24 págs. 23 × 16 cms.

* De Editorial "Buena Prensa". Apartado 2181, México (D. F.).

CARDOSO, JOAQUÍN, S. J.: *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México, 1950. 508 págs. 23 × 17 cms.
IGLESIAS, JESÚS, S. J.: *El Salvador de los hombres. Comentarios al Evangelio de San Lucas*. Segunda edic. 892 págs. 23 × 17 cms.
URRUTIA, ULDARICO, S. J.: *El diablo, su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*. México, 1950. XVIII-302 págs. 20 × 14 cms.

* De Librerías Cervantes. Avenida Vélez Sarsfield, 7. Córdoba (Argentina).

GHIRARDI, OLSEN A.: *La individualidad del corpúsculo. Un ensayo de filosofía de la naturaleza*. Córdoba, 1950. 126 págs. 20 × 14 cms.

* De The Secretary of the American Catholic Philosophical Association. The Catholic University of America. Wáshington 17, D. C.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Assocition. Twenty-fourth Annual Meeting, april 11 and 12, 1950. The Natural Law and International Relations. Wáshington, 1950. 190 págs. 23 × 15 cms.

* De King's Crown Press. 2960 Broadway. New York, 27. N. Y.

SHAHAN, EWING P.: *Whitehead's-Theory of Experience*, New York, Columbia University, 1950. X-140 págs. 20 × 14 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
LavalThPh.	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (París).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt-Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).